59e ANNEE (6e SÉRIE) N° 37 15 SEPTEMBRE 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans divers articles de revues, j'ai vu à plusieurs reprises, depuis quelque temps, qu'il était question de « chaînes » qui auraient une certaine importance pour la connaissance de la littérature patristique, et à l'étude desquelles les savants attacheraient actuellement tous leurs soins. L'*Ami* pourrait-il expliquer à ses lecteurs de quoi il s'agit ? Je suppose, sans en être sûr, qu'au nombre de ces « chaînes » devrait être comprise la *Catena aurea* de saint Thomas d'Aquin.

R. — Il est tout à fait exact que les « chaînes », ainsi qu'on a pris l'habitude de les nommer [1], ont actuellement tendance à être à l'ordre du jour en patristique, les « chaînes » grecques s'entend, car les « chaînes » latines paraissent au contraire assez dédaignées [2]. Cet engouement n'est pas entièrement nouveau ; il n'est que la conséquence du développement de recherches qui durent depuis des siècles déjà [3] et qui ont passionné certains, il y a cent ans, tels que les cardinaux Mai et Pitra, et un anglican, Cramer [4]. Aujourd'hui les travaux entrepris sur ces documents commencent à être menés de façon beaucoup plus systématique et scientifique.

[1] Cette appellation n'est point primitive. Elle paraît même avoir été assez tardive. Elle est commode en tout cas et permet de distinguer ce genre littéraire de tout autre. Alors que vers la fin du XIXe siècle, certains parlaient encore de « chaînes » dogmatiques, aujourd'hui on réserve ce nom de « chaînes » aux seuls florilèges patristiques de type scripturaire.

[2] On peut s'en rendre compte en constatant le peu de place que leur a consacré le P. Spicq dans son *Esquisse d'une Histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (*Bibliothèque thomiste*, XXVI, Paris, 1944). On trouve çà et là des indications sur les ouvrages qui relèveraient du genre selon le R. P., mais ces indications ne sont point coordonnées (pas même dans la table). Si bien que pour avoir une vue d'ensemble sur l'histoire du genre dans le monde latin, il faudrait reprendre soi-même en détail chacune de ces indications, puis les contrôler, préciser, compléter et coordonner pour son propre compte. — On serait encore plus gêné s'il fallait parler du genre et de ses destinées dans les chrétientés de langue syriaque, copte, arménienne, etc. ; toutes chrétientés qui ont pratiqué le genre comme les Latins et les Grecs.

[3] Ces recherches ont commencé dès le XVIe siècle. On trouvera les renseignements essentiels sur cette période initiale dans J. de Ghellinck, *Patristique et moyen âge. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*. T. II, *Introduction et compléments à l'étude de la patristique*, Bruxelles et Paris, 1947, p. 17-20.

[4] Cf. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 21-22. Voir *ibid.*, p. 30-32, 90-91 et 294-295 quelques données sur ce qui s'est fait depuis dans cet ordre, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe.

D'où des résultats qui peuvent présenter un intérêt bien différent et en réalité considérable. C'est ce que nous voudrions montrer, après avoir cherché à préciser :

a) ce qu'on appelle aujourd'hui une « chaîne » ;

b) comment ce genre littéraire s'est développé dans l'Eglise.

* *

1° Qu'est-ce qu'une « chaîne » ? — Un procédé inconnu des premiers siècles chrétiens pour expliquer la Bible.

A l'origine, la Bible a donné lieu à des développements oraux ou homélies, puis assez rapidement à des commentaires, ouvrages en général plus techniques que les homélies, destinés au clergé et à des fidèles instruits, et rédigés en vue d'une lecture à faire en privé. Bien que poursuivant ainsi des buts en principe différents, commentateurs et homélistes se ressemblaient à cette date en ceci qu'ils étudiaient le texte sacré et l'expliquaient chacun pour soi. Non qu'ils aient tenu pour interdit de faire au préalable des enquêtes chez leurs prédécesseurs dans le dessein de s'inspirer et se guider ; ils étaient trop chrétiens pour s'y soustraire. Leur préoccupation était néanmoins de réaliser autre chose que ce qui avait été fait avant eux et de le dépasser, si possible. A ce travail d'exégèse les Pères des premiers siècles ont rapidement consacré une bonne part de leur activité, et beaucoup la meilleure part. Il en est même qui n'ont guère fait de théologie qu'en expliquant l'Ecriture de cette façon.

Or, assez brusquement, au cours de la deuxième moitié du Ve siècle, cette production se tarit chez les Grecs [5]. Désormais il paraîtra peu de commentaires personnels chez eux ; il y aura moins encore d'exégètes authentiques qui aient l'ambition d'imiter les anciens et de rivaliser avec eux. On se contentera plutôt de les utiliser en les copiant. Un type nouveau va se faire jour, celui de la « chaîne » précisément, et le règne commencera de ceux que l'on nomme présentement « caténistes ».

Le type est nouveau du fait que le « caténiste » ne se risque plus à commenter de son chef le texte biblique. Il ira pour cela chercher dans la masse des commentaires et œuvres théologiques du passé, et il y découpera des fragments plus ou moins longs relatifs à chacune des parties qu'il veut étudier de la Bible. Ces extraits, il les reproduira tels quels, sans un mot qui soit de lui en principe. Il les empilera le cas échéant, à la suite les uns des autres, quand même les explications diffèrent. Il terminera

[5] Théodoret est chronologiquement l'un des derniers sinon le dernier des grands exégètes que le monde grec ait connus.

cependant sans conclure ni choisir, laissant à chacun le soin de trancher comme il lui plaît. Son ouvrage sera donc en définitive fait d'emprunts, simple recueil d'extraits tirés des Pères, dont on pourra se représenter le schéma général comme suit [6].

Le texte biblique à commenter se présente comme dans les commentaires ordinaires, fragmenté en un certain nombre de péricopes. Chaque péricope est signalée par les mots qui la commencent et ceux qui la terminent, à moins qu'elle ne soit reproduite au complet. Après ces indications sur la péricope, se succèdent les extraits des Pères qui l'expliquent ou sont censés l'expliquer. Il y en a généralement plusieurs ; ils ne sont pas tous, sauf exception, tirés du même Père. Aussi chacun de ces extraits est-il en bonne règle précédé d'une indication ou « lemme » qui vise à fournir le nom de l'auteur allégué [7]. Le plus souvent deux ou trois exégètes interviennent ainsi dans la « chaîne » et toujours les mêmes pour une « chaîne » donnée. Il y en a davantage en certains cas. Parfois, les commentateurs utilisés se tiennent tous dans la même ligne au point de vue exégétique. D'autres fois ils appartiennent à des familles différentes, ici alexandrine par exemple, comme on dit volontiers aujourd'hui, et là antiochienne. Le « caténiste », en ce dernier cas, aurait-il eu le dessein de provoquer la comparaison ? C'est possible. Il est difficile malgré tout de l'affirmer pour chacun, car le but poursuivi par un « caténiste » n'est aucunement spécifié en général. L'auteur de la « chaîne » disparaît plutôt derrière les Pères qu'il cite. Tout au plus les résume-t-il ici ou là, quand il a trouvé leurs développements un peu long et qu'il y a fait des coupures. Il ravaude alors, à moins que ce soit quelque copiste subséquent, fatigué d'avoir une matière trop abondante à reproduire. L'initiative du « caténiste » est en définitive assez limitée, puisqu'elle l'est au choix des auteurs à citer, à celui de celles de leurs œuvres qu'il utilisera et des extraits qu'il en tirera. Cela même compte, si l'on veut bien voir, et pourrait suffire à orienter l'exégèse dans une voie fixée d'avance. A l'examen, il apparaît que la plupart des « caténistes » n'ont pas eu tant d'idée. Ils se sont contentés d'une besogne avant tout matérielle, d'être des rapporteurs pour le compte d'autrui, et de compiler plus que de composer. Aussi l'exégèse qu'ils suggèrent est-elle, dans l'ensemble, peu marquée en définitive de leurs caractéristiques personnelles. Elle se fait en tout cas d'un bout à l'autre par personnes interposées [8].

Inutile d'insister davantage sur les différences qui séparent cette façon de traiter l'Ecriture de celle qui avait cours aux origines.

2° Que si on voulait expliquer l'apparition de ce nouveau type à la date qu'on entrevoit, sans doute devrait-on faire état du mouvement qui a entraîné le monde antique aux v^e et vi^e siècles à résumer et à compiler les productions plus anciennes et vraiment originales ; ceci dans tous les secteurs : philosophie, droit et le reste. On devrait également faire état de cet autre mouvement, en partie parallèle au premier, qui a poussé les théologiens dans le christianisme, à la suite surtout des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, à multiplier les florilèges patristiques et à s'appuyer dans toute question litigieuse sur l'autorité de personnages dénommés communément Pères à cette date. Il est de fait que les dits florilèges sont particulièrement à la mode en ce temps-là, principalement sur le terrain doctrinal, et très spécialement sur celui de la christologie. Résultat des controverses en cours : on est pour ou contre Chalcédoine, pour ou contre saint Cyrille d'Alexandrie ; et on se bombarde d'un camp à l'autre à l'aide de textes tirés des Pères.

Les « caténistes » n'ont pas de telles vues polémiques, il est vrai. Dans l'ensemble, du moins, ils s'abstiennent d'en faire montre. A l'inverse, ils paraîtraient plutôt éclectiques dans le choix qu'ils font des exégètes par eux utilisés, éclectiques au point de reproduire, parfois abondamment, des passages tirés de personnages nettement suspects ou en train de le devenir, Apollinaire, par exemple, Origène, Didyme l'aveugle, Théodore de Mopsueste. Les « chaînes » nous ont conservé quantité de choses de ces différents exégètes, et c'est une surprise pour nous de les y retrouver, alors que le reste des œuvres a disparu ou presque pour ces personnages. Les « caténistes » n'ont donc pas été sous l'action très directe des passions doctrinales qui souvent animaient de façon si violente leurs contemporains. Il reste qu'eux-mêmes travaillaient, comme ces derniers, sur une matière antique et y employaient comme eux le procédé du florilège. La « chaîne » est au fond un florilège exégétique. Rien d'étonnant qu'elle ait vu le jour durant une période où les florilèges dogmatiques étaient en grand honneur.

* *

Mais laissons ce problème des origines, qui reste encore nébuleux. Il serait plus important, à certains égards, de connaître l'histoire ultérieure du genre et comment ce genre s'est développé dans l'Eglise

[6] Il ne peut s'agir, on le conçoit, que d'un schéma général. Chaque « chaîne » se présente matériellement dans des conditions qui ne sont pas nécessairement celles de sa voisine, même quant à la disposition du texte biblique par rapport aux extraits des Pères. L'étude de ces détails pourrait être importante pour fixer l'histoire ellemême du genre, celle de ses origines comme celle de son développement. A notre connaissance, aucun travail décisif n'existe sur ces points. Tout au plus trouve-t-on, ici ou là, des renseignements ou considérations, lesquels seraient d'autant plus à vérifier et étoffer qu'ils apparaissent parfois en contradiction les uns avec les autres.

[7] Ces « lemmes » ne sont pas toujours aisés à déchiffrer et à interpréter correctement, parce qu'abrégés souvent, sinon déformés par les transcriptions successives. Il arrive que dans certaines « chaînes » le titre de l'ouvrage d'où est pris l'extrait soit inséré lui-même, par exemple chez Florus de Lyon, dans le monde latin. Aubaine exceptionnelle, qui permettra un contrôle et fournira parfois à l'histoire littéraire des éléments de tout premier ordre.

[8] De ce fait l'exégèse est dans l'ensemble éminemment catholique, puisqu'elle est par définition celle des Pères. C'est un mérite. Il y a là cependant un danger d'autre part, car on risque avec ce système de ne plus chercher à comprendre soi-même l'Ecriture et de s'en remettre purement et simplement pour cela aux Anciens. Le danger n'est aucunement imaginaire. Les Byzantins paraissent en avoir souffert ; de là la stagnation qu'on constate chez eux des études bibliques. Peut-être les Occidentaux en ont-ils souffert de leur côté dans une certaine mesure, ce qui pourrait expliquer en partie les premiers succès de la Réforme, car cette lecture de la Bible à laquelle se livraient les réformateurs, semblait neuve et passionnante à des gens peu habitués à un exposé aussi chaud et à ce point personnel.

après y avoir pris racine.

Cette histoire est elle-même difficile à retracer aujourd'hui. Le plus ancien « caténiste » actuellement connu par son nom et dont l'existence soit parfaitement attestée, est un grec, Procope de Gaza, qui vivait au début du VIe siècle [9]. A-t-il eu en Orient des précurseurs, beaucoup d'imitateurs en son temps, de nombreux disciples immédiats ? Impossible pour le moment de répondre avec assurance à ces questions ; elle n'ont pas été suffisamment étudiées. Il ne servirait à rien d'en traiter à la légère. Nous nous contenterons de noter deux choses :

La première, que le nombre des « caténistes » a dû être assez considérable chez les Byzantins après la période patristique. Donc le genre, s'il a vu le jour préalablement, n'a point disparu avec le dernier des Pères. Peut-être même n'a-t-il jamais été pratiqué avec autant d'ardeur qu'après ce moment-là.

Deuxième point qu'on peut, semble-t-il, accorder également : Les Grecs ont dû précéder les Latins dans l'utilisation de ce genre littéraire. Quand ces derniers s'y sont-ils portés ? On ne s'est guère préoccupé jusqu'ici de le fixer d'une façon exacte et encore moins d'étudier le déroulement de l'histoire du genre chez eux [10]. Toujours est-il qu'on ne saurait, pour le moment, citer aucun Latin qui, antérieurement à Procope de Gaza, ait certainement composé une « chaîne » proprement dite. On ne saurait même en citer qu'un seul qui pourrait l'avoir fait vers ce temps-là, un mystérieux Pierre de Tripoli signalé par Cassiodore [1]. Mais l'œuvre attribuée à Pierre de Tripoli a-t-elle réellement existé ? On peut se poser la question, vu les propos de Cassiodore à son sujet et vu ce fait, d'autre part, qu'en dépit des apparences on n'a jamais mis, que nous sachions, la main sur cette œuvre. Cette « chaîne » latine en tout cas, si « chaîne » il y a eu, aurait été d'un type un peu spécial, car n'utilisant qu'un seul Père, saint Augustin.

Il est possible que le VIe siècle ait connu en Italie des essais plus caractéristiques [2]. Il est notable malgré tout que, nonobstant la rigueur des temps, certains parmi les derniers représentants de la patristique latine ont continué à pratiquer l'exégèse, non sous cette forme de la « chaîne », mais comme avaient fait leurs prédécesseurs, donc de façon personnelle et beaucoup mieux au demeurant que les meilleurs de leurs contemporains chez les Grecs ; ainsi saint Grégoire le Grand. On résume certes et on compile d'autre part dans le monde latin ; on va même jusqu'à le faire pour des commentaires anciennement parus [3]. Mais ces compilations ne sont pas toutes, il s'en faut, des « chaînes » au sens précis du mot. Plus tard Bède reprendra à son compte le dessein du fameux Pierre de Tripoli, puis le diacre Florus à son tour. Florus rédigera même une « chaîne » qui le sera pleinement, semble-t-il, et qu'on appelle « des douze Pères » [4]. Exemplaire achevé et, de ce chef, le premier chez nous du type strict ? On ne saurait le dire [5] ni par où est exactement passé le genre durant le haut moyen âge, avant que saint Thomas réalise ce qu'on a appelé sa *Catena aurea* [6]. Quoi qu'il en soit, cette *Catena* est une « chaîne », à n'en pas douter, « chaîne » assez semblable à celles qu'on doit aux Grecs, bien que d'une richesse dont peu de « chaînes » grecques approchent quant au nombre d'auteurs et de textes cités [7].

* *

Ces dernières remarques manifestent combien nous demeurons ignorants sur ces choses, et c'est par quoi nous voudrions conclure, en mettant en évidence ce que devrait être l'étude rationnelle des « chaînes » et quelles difficultés elle présente.

Si, en effet, ces sortes d'ouvrages sont actuellement en vedette, c'est avant tout pour la même raison qu'ils l'ont été préalablement. On y cherchait de l'inédit ; on a continué et on continuera. Tant de textes, de fait, ont été engrangés dans ces compilations, et de telle importance, nous l'avons vu, puisque inconnus par ailleurs ! Textes parfois fort longs ; car il est des « caténistes » qui n'ont point hésité à découper des pages entières à la suite dans

[9] Sur ce personnage on peut voir la notice d'O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, T. v, Fribourg-en-Brisgau, 1932, p. 86-91.

[10] Ce que nous avons noté plus haut à propos de l'ouvrage du P. Spicq. On ne trouvera pas grand chose non plus sur ce point dans J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 297-298.

[1] *Institutiones*, Lib. I, c. VIII, *P. L.* 70, col. 1120 BC ; éd. Mynors, Oxford, 1937, p. 30. Cassiodore n'affirme rien, il n'a pas vu l'ouvrage ; il parle d'après un on-dit. — Sur ce travail de Pierre de Tripoli, à la survivance duquel beaucoup ont cru, même de nos jours, cf. A. Wilmart, *Le mythe de Pierre de Tripoli* dans *Revue bénédictine*, 43, 1931, p. 347-352.

[2] Du fait de Victor de Capoue et d'un certain Jean, sous-diacre ou diacre, qui serait devenu, croit-on, le Pape Jean III. Mais que sont au juste les œuvres à eux attribuées ? Il y aurait lieu, nous semble-t-il, de l'examiner d'une façon plus attentive qu'on ne l'a fait jusqu'ici.

[3] Prosper d'Aquitaine l'avait déjà réalisé pour les *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin. Il a eu dans cette ligne divers imitateurs, chez les disciples de Cassiodore notamment, ailleurs aussi sans doute. De son côté, Eugippius a compilé des extraits de l'œuvre de saint Augustin prise dans son ensemble ; Patérius a fait de même pour celle de saint Grégoire le Grand, et du vivant de ce dernier. Ces entreprises sont, en plus d'un cas, parallèles à celles des « caténistes », et peut-être directement parallèles en ce qui concerne Patérius. Mais là encore on n'ose conclure, faute d'études suffisamment poussées.

[4] Quant aux travaux similaires de Bède et de Florus sur les épîtres de saint Paul, il s'est produit des confusions regrettables, que Dom Wilmart a levées en deux articles décisifs : *La collection de Bède le Vénérable sur l'Apôtre*, dans *Revue bénédictine*, 38, 1926, p. 16-52 ; *Sommaire de l'Exposition de Florus sur les Epîtres*, *ibid.*, p. 205-216. La « Chaîne des douze Pères » est encore inédite. Pour juger de son importance comme témoin en histoire littéraire et de l'extraordinaire conscience avec laquelle le diacre de Lyon travaillait sur la patristique, voir l'article si remarquable de Dom C. Charlier, *Les manuscrits personnels de Florus de Lyon et son activité littéraire*, dans *Mélanges E. Podechard*, Lyon, 1945, p. 71-84.

[5] Pour trancher, il faudrait étudier non seulement cette « chaîne » inédite de Florus, mais l'ensemble des documents qui l'ont précédée, tenir compte notamment de ce qu'on pourrait découvrir chez Bède, Alcuin, Smaragde, Claude de Turin, Raban Maur (cf. C. Spicq, *op. cit.*, p. 29 sq.). Le tout en se référant aux manuscrits, car on peut difficilement faire fond sur les seuls textes imprimés, comme s'ils reproduisaient forcément la structure exacte des originaux.

[6] D'après J. Sickenberger, *Byzantinische Zeitschrift*, 41, 1941, p. 460, ce titre n'aurait commencé à être appliqué à l'ouvrage qu'en 1321.

[7] Il y aurait, à ce point de vue, une longue enquête à instituer sur les sources où a puisé saint Thomas, quant aux traductions en particulier qu'il a utilisées d'ouvrages grecs. Cf. J. de Ghellinck, *op. cit.*, p. 297-298, et I. Backes, *Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenvæter*, Paderborn, 1931.

les commentaires qu'ils dépeçaient [8]. Aussi l'attrait reste-t-il grand pour les chercheurs, qui les pousse vers cette forêt encore à moitié inexplorée, où ils peuvent espérer faire des découvertes de qualité. L'attrait est immense, mais rude la tâche qui attend le travailleur, s'il veut l'accomplir correctement. Rien n'est traître, en effet, comme une « chaîne ».

Il semblerait cependant qu'il n'y ait qu'à lire, et à recueillir l'ensemble des textes qui figurent dans le document sous le nom de tel ou tel personnage. C'est bien ce qu'ont pensé tant d'amateurs anciens des « chaînes » et tant de modernes à leur tour ; après quoi naïvement ils nous ont livré en vrac leur butin. Le résultat est que de ce butin nos patrologies sont encombrées. Or il faut savoir que le matériel ainsi déversé sans critique, mérite en principe peu de confiance. Il demande en tout cas à être passé au crible. Si on le fait, on s'apercevra que dans les *Patrologies* de Migne, par exemple, des colonnes entières à la file devraient disparaître et que dans le *Corpus* de Berlin lui-même il y aurait parfois à opérer des coupes sombres. Ainsi dans certains volumes consacrés à Origène par ce dernier *Corpus ;* nous y lisons, au compte de cet exégète, des fragments qui n'ont rien à voir avec lui, dont quelques-uns proviennent d'auteurs connus, voire d'un Théodore de Mopsueste en personne, ce qui est un comble. Aussi faut-il retenir comme principe que tout fragment tiré des « chaînes » et édité ici ou là, mérite suspicion jusqu'à étude à intervenir sur son origine et assurance acquise qu'il est de bonne note. Principe qui paraît sévère, mais dont la sévérité se justifie aisément.

Pour agréer, en effet, les données fournies par un « caténiste », il faut d'abord que nous sachions ce qu'est ce « caténiste » et quelle confiance il mérite personnellement. A-t-il entrepris ses recherches comme il le devait, en se référant chaque fois aux auteurs qu'il cite et en vérifiant sur un bon manuscrit les textes qu'il produit ? N'aurait-il pas, au contraire, trituré ces textes à sa façon, peut-être sans mauvaise intention d'ailleurs, mais parce que négligent ou préoccupé d'aller vite en besogne ? N'aurait-il pas travaillé, en outre, de seconde main, utilisant quelque « caténiste » antérieur ou des florilèges ? Comment son travail, s'il a été sérieux, a-t-il d'autre part été transcrit et reproduit dans la suite ? Avec une fidélité scrupuleuse ? Ou bien les copistes se seraient-ils permis de brouiller ses « lemmes », ce qui aurait amené postérieurement des confusions entre les auteurs cités ? De fait, on imagine sans peine combien de causes d'erreurs ont pu intervenir en cours de route pour transformer l'état premier d'œuvres aussi délicates à reproduire, à compter qu'à l'origine elles aient toutes été le fait d'hommes parfaitement renseignés et d'une probité méticuleuse.

On voit, dès lors, pourquoi l'on ne saurait utiliser tels qu'ils se présentent généralement pour tel auteur ou tel ouvrage, les fragments tirés des « chaînes ». Avant d'employer une « chaîne » quelle qu'elle soit, il faudrait la connaître et donc en avoir fait l'étude au complet et la critique. C'est ainsi seulement qu'on déterminera, dans la mesure du moins où la chose est possible, ce qu'on peut tirer de cette « chaîne » et quel crédit il convient d'attribuer à chacun des textes qu'elle nous apporte. Origine et constitution de la « chaîne », rapports de cette « chaîne » avec les documents apparentés, ces problèmes et d'autres encore, tous fort délicats, doivent être considérés au préalable et résolus au mieux, si on veut éviter de procéder à l'aventure.

C'est ce qu'a compris Mgr Devreesse, actuellement vice-préfet de la Bibliothèque Vaticane et le meilleur connaisseur de ces questions parmi les Français, nos compatriotes. Dans un article touffu, paru, il y a une vingtaine d'années [9], et qui demeurera longtemps une mine, il a fait connaître les résultats essentiels de ses investigations. Cet article est à consulter dans chaque cas, lorsqu'il s'agit des « chaînes », même pour un fragment isolé. Depuis, Mgr Devreesse a appliqué ses principes à Théodore de Mopsueste pour retrouver une partie tout au moins du commentaire de ce dernier sur les Psaumes et quelques morceaux du grec pour le commentaire sur saint Jean [10]. De leur côté, deux allemands, K. Staab et J. Reuss, ont fouillé avec méthode, l'un les « chaînes » sur saint Paul, l'autre les « chaînes » sur les Evangiles. Le premier en a rapporté, avec une étude importante, des pages précieuses qu'il a récupérées d'une dizaine d'auteurs différents [1]. Le second a fourni les prolégomènes d'une édition semblable, qui s'annonçait comme de grande valeur [2]. On arrive donc à un tournant dans l'utilisation scientifique des « chaînes », mais il faut bien savoir que peu encore s'en doutent à l'heure actuelle et que, même parmi les savants, beaucoup, par ignorance de la question, en restent aux errements anciens.

Il faut d'autant plus souhaiter que se développe cette phase de l'étude scientifique des « chaînes », qu'elle ne permettra pas seulement une utilisation désormais normale et raisonnée de ce genre de recueils pour la recherche dans un but pratique des textes anciens. Elle doit aboutir, si l'enquête est menée correctement et de bout en bout, à des con-

[8] Procope de Gaza avait tout le premier procédé de cette sorte dans la série initiale de ses *Extraits*, si bien que dans une seconde série ou *Epitome*, la seule dont il subsiste quelque chose, il avait donné après coup une édition abrégée de son travail de base.

[9] *Chaînes exégétiques grecques* dans le *Supplément* de Pirot au *Dictionnaire de la Bible*, T. I, col. 1084-1233. Pour rédiger cette étude, Mgr Devreesse disposait d'une documentation abondante accumulée dès longtemps à la Vaticane sur ce sujet et mise à sa disposition par le Cal Mercati. Le travail demanderait actuellement une mise à jour (avec correction meilleure des épreuves). Il reste dans l'ensemble hors de pair pour les « chaînes » grecques.

[10] *Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes* (I-LXXX). (*Studi e Testi* 93), Cité du Vatican, 1939; *Essai sur Théodore de Mopsueste*, (*ibid.*, 141), Cité du Vatican, 1948, p. 287-419.

[1] K. Staab, *Die Pauluskatene. Nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Rome, 1926 ; *Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben*, Munster en Westphalie, 1933.

[2] J. Reuss, *Matthæus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Munster en Westphalie, 1941. Comme le titre le marque, Reuss a laissé de côté ce qui regarde saint Luc, ceci sous prétexte que la chose avait été étudiée préalablement par un autre spécialiste des « chaînes », J. Sickenberger. Celui-ci a tout de suite protesté contre ce traitement (*Byzantinische Zeitschrift*, 41, 1941, p. 458), en faisant observer que, s'il a fouillé de fait, pour certains de ses travaux sur Tite de Bostra et Nicétas d'Héraclée, quelques portions de la tradition manuscrite des « chaînes » sur Luc, jamais il n'a eu le dessein d'entreprendre une enquête exhaustive comme Reuss s'y essayait sur les autres évangélistes.

clusions importantes quant à l'histoire elle-même des « chaînes » et de l'exégèse dans l'antiquité. Nous avons constaté à chaque instant combien présentement on est mal renseigné sur ces points. Or, si infirme qu'ait été le procédé de la « chaîne », c'est celui qui a été pratiqué de préférence pendant des siècles en Orient, sinon exclusivement à certaines dates [3]. Fait considérable pour la théologie dans la chrétienté byzantine, car voilà comment on lisait l'Ecriture alors dans ces régions, voilà quelles étaient les productions les plus ordinaires du temps dans l'ordre scripturaire. Si donc on veut connaître ce temps-là, il faudra connaître ces productions elles - mêmes, quoique cette littérature nous parvienne généralement sous le voile de l'anonymat. Il en va d'elle comme de la littérature des florilèges dogmatiques. L'ensemble mérite d'être étudié pour soi, en tant que produit théologique de la période qui les a vu naître. Semblable étude, plus désintéressée, ne gênera en rien la recherche de textes patristiques encore inconnus. Au contraire, elle la favorisera, puisqu'elle fournira des éléments essentiels d'appréciation pour juger des nouveaux textes repérés.

Plaise au Ciel que tout le monde le comprenne désormais et que les deux objectifs soient poursuivis de conserve. Ce serait pour le plus grand bien des découvertes à faire en patristique et pour celui de l'histoire générale de la théologie.

G. JOUASSARD.

Q. — Les Manuels de Théologie donnent d'une façon assez claire la conduite que les catholiques ont à prendre pour participer à des enterrements civils. On trouve, par contre, pas ou peu de directives concernant la participation des catholiques aux mariages purement civils qui, hélas ! dans certaines de nos régions sont fréquents.

L'*Ami* pourrait-il éclaircir cette question à ce double point de vue :

1° Participation au contrat civil, spécialement en ce qui regarde les témoins.

2° Participation aux réjouissances : repas, fêtes publiques, à l'occasion des dits mariages civils.

R. — L'analogie entre les deux cas cités est incontestable. Aussi poserons-nous d'abord en principe que l'assistance à un mariage purement civil est justiciable des mêmes règles que l'assistance à un enterrement civil. Cette assimilation est justifiée par le texte même du Droit canon qui unit dans une commune prohibition l'assistance aux funérailles et l'assistance aux noces, quand il s'agit de ces cérémonies célébrées par les protestants ou autres non catholiques : can. 1258, § 2, « Tolerari potest præsentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa, ob gravem rationem, ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, *nuptiis similibusque sollemniis*, dummodo perversionis et scandali periculum absit. » La ligne de conduite, tracée pour l'assistance aux funérailles et mariages des non catholiques, vaut pour ceux qui pratiquement doivent leur être assimilés : les mauvais catholiques qui, rompant en visière avec les lois de Dieu et de l'Eglise refusent, en ces mêmes circonstances visées par le Droit, de se comporter en catholiques.

La première raison de l'interdiction portée par l'Eglise est sa volonté d'empêcher les catholiques de prendre part à un culte schismatique ou hérétique. Elle le rappelle dans le § 1 de ce canon 1258 : « *Haud licitum est fidelibus quovis modo active assistere seu partem habere in sacris acatholicorum.* » Cette défense d'avoir « partem in sacris acatholicorum » ne joue évidemment pas dans le cas du mariage civil, puisque le propre de ce mariage purement civil est précisément d'exclure de parti pris, tout caractère religieux. On ne court donc pas, en y assistant, le danger de participer à une cérémonie religieuse, célébrée par un ministre non catholique.

Mais il est une autre raison à la défense de l'Eglise : c'est l'intention d'écarter de ses fidèles, tout danger de perversion et de scandale : « Tolerari potest præsentia passiva seu mere materialis... ob gravem rationem... *dummodo perversionis et scandali periculum absit.* » Ce danger peut exister, même lorsqu'une cérémonie de mariage et d'enterrement ne revêt aucun caractère religieux ; parfois même à cause de cet absence de tout caractère religieux. C'est ce que soulignait la décision du Saint-Office, le 7 juillet 1864 : « Funeribus acatholicorum *aut mere civilibus* non licet catholico interesse, nisi ex causa gravi et in iis circumstantiis ubi præsentia sit materialis atque merum urbanitatis signum, *non vero favor errori præstitus.* » Dès que le danger existe, c'est un devoir de conscience pour le catholique de s'abstenir. Il est primordial, aux yeux de l'Eglise, que jamais aucun de ses fidèles ne coopère formellement à une action illicite et condamnable ; qu'il n'accomplisse aucun geste équivalent pratiquement à une approbation d'un acte défendu ou susceptible, du moins, d'être interprété comme tel ; qu'il ne donne jamais du scandale à son prochain.

Le catholique a donc le devoir, en certaines circonstances, de professer sa foi positivement et extérieurement. Il y est tenu chaque fois que, faute de cette profession positive et extérieure, les témoins de son attitude seraient en droit de croire qu'il donne son adhésion à une doctrine ou son approbation à des pratiques que condamnent formellement la loi et la conscience chrétiennes. C'est ce qui se produira infailliblement, si, sans une raison assez grave et assez connue, qui explique et justifie sa présence forcée, en la dépouillant de toute signification scandaleuse, il participe à une cérémonie : enterrement, mariage, qui, soit par sa nature même, soit par la volonté manifeste de ceux qui en ont pris l'initiative, apparaît comme une manifestation de révolte contre les lois de Dieu et d'hostilité, de haine ou de mépris contre la religion catholique.

Tel est bien, presque toujours, le caractère en nos régions du mariage purement civil.

Nous disons « *presque toujours* » : car ce ne serait pas le cas, si les *deux époux étaient des non baptisés ;* ce qui, malheureusement, peut fort bien arriver dans certaines de nos grandes villes et aussi dans certaines campagnes particulièrement déchristianisées, où le nombre des néo-païens s'accroît d'inquiétante façon. Sur ces non-baptisés l'Eglise ne possède aucune juridiction et leur mariage n'est pas soumis à ses lois. Il dépend uniquement de l'Etat qui en fixe les conditions et modalités. Lorsque ces

[3] En Occident la situation paraît beaucoup plus complexe, et d'autre part elle reste mal définie, ainsi que nous l'avons vu. C'est pourquoi nous la laissons ici de côté, de peur de commettre trop d'erreurs à son sujet.

non-baptisés contractent mariage devant l'officier d'état civil et conformément à toutes les prescriptions légales de leur pays, ils sont licitement et validement mariés. Leur acte ne revêt donc aucun caractère injurieux pour Dieu ou l'Eglise catholique. Un catholique peut y assister en toute sûreté de conscience et à quelque titre que ce soit : officier d'état civil, témoin ou simple invité, mais en faisant connaître suffisamment les motifs pour lesquels il agit ainsi, afin d'éviter tout scandale.

S'il s'agit par contre du mariage civil de *personnes baptisées*, cette assistance se présente sous un tout autre aspect. Elle risque vite de devenir un acte repréhensible. Cela découle de la nature même du contrat matrimonial, rappelé par le Droit : « Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum » (can. 1012, § 1, 2°). Parce qu'il ne peut pas y avoir de véritable contrat de mariage sans qu'il y ait en même temps, pour les baptisés, réception du sacrement, il s'ensuit que l'Eglise seule a juridiction et compétence pour la célébration du mariage des chrétiens. L'Etat ne possède aucun droit en cette matière. Tout au plus peut-il prescrire aux époux telle ou telle formalité légale à l'accomplissement de laquelle il lui appartient de subordonner certains effets purement civils du contrat : la possession et l'administration des biens, le droit d'héritage, etc. C'est du reste ce que l'Eglise reconnaît sans ambage : « Baptizatorum matrimonium regitur jure non solum divino, sed etiam canonico, *salva competentia civilis Potestatis circa mere civiles ejusdem matrimonii effectus* » (can. 1016).

Malheureusement, dans beaucoup de pays, à notre époque, l'Etat ne se contente pas de réglementer les effets purement civils du contrat de mariage ; il prétend substituer son autorité à celle de l'Eglise et imposer aux baptisés de venir devant l'officier d'état civil, non pas pour accomplir une simple formalité légale, mais pour y contracter une véritable union conjugale, s'y marier réellement. Cette prétention de l'Etat apparaît nettement dans de nombreux articles du Code civil relatifs à cette question, notamment les articles 75, 76 et 146. « Art. 75... L'Officier de l'état civil... recevra de chaque partie, l'une après l'autre, la déclaration qu'elles veulent se prendre pour mari et femme ; il prononcera, au nom de la loi, qu'elles sont unies par le mariage et il en dressera acte sur le champ ». — « Art. 76. L'acte de mariage énoncera... 6°. La déclaration des contractants de se prendre pour époux, et le prononcé de leur union par l'officier de l'état civil... » — « Art. 146. Il n'y a point de mariage lorsqu'il n'y a point de consentement. » C'est donc bien le droit et la compétence de célébrer un véritable mariage, par l'échange de consentement mutuel, que l'Etat prétend s'arroger.

Une telle prétention est attentatoire au droit exclusif sur les Sacrements, conféré par N.-S. Jésus-Christ à son Eglise et comporte la négation implicite d'une vérité révélée. Elle n'est pas moins attentatoire à la liberté de conscience des baptisés. La loi civile leur fait une obligation, sous peine de ne pas les considérer comme mariés, même s'ils devaient l'être légitimement devant l'Eglise, d'échanger bon gré mal gré, devant l'officier de l'état civil un consentement mutuel à la suite duquel on veut qu'ils se considèrent comme liés l'un à l'autre par les liens d'un véritable mariage, alors que leur conscience leur affirme qu'ils ne sont pas mariés du tout. La célébration d'un mariage purement civil, tel que le conçoit et le veut l'Etat qui l'impose, est donc, en soi, une cérémonie injurieuse pour Jésus-Christ et la religion catholique, dont sont pratiquement niés les lois et les enseignements. Y assister sans une raison grave qui rende cette assistance tolérable, ce serait paraître s'associer à l'injure adressée à Jésus-Christ et à sa religion ; laisser croire qu'on repousse la doctrine de l'Eglise sur le sacrement de mariage et qu'on regarde comme légitimes et justifiées les sacrilèges prétentions de l'Etat. Une telle attitude serait coupable de la part d'un catholique. Il n'a pas le droit de l'adopter.

L'Eglise n'autorise les baptisés à se soumettre à la formalité du mariage civil qu'à la condition expresse qu'ils excluent absolument l'intention d'un vrai consentement matrimonial à donner devant l'officier de l'état civil. « Licet actum civilem lege præscriptum implere, dummodo non præstetur ipse consensus matrimonialis, sed sponsi intendant exsequi meram formalitatem externam civilem, eo fine ut ipsi et proles nascitura civiles effectus consequantur. » (Ærtnys-Damen, *Theol. mor.*, t. II, n° 863). A la même condition d'avoir l'intention de n'accomplir qu'une simple formalité civile, l'officier de l'état civil et les témoins peuvent concourir à la célébration de cette cérémonie. L'intention d'exclure, ici, le vrai mariage ressort du fait que les deux contractants, après la cérémonie civile, ne se considèrent pas et ne se comportent pas l'un avec l'autre comme s'ils étaient vraiment époux et, surtout, se hâtent de célébrer au plus tôt le vrai mariage à l'église. A tout mariage civil où ces conditions sont remplies et qui doit être suivi à bref délai du mariage religieux annoncé et décidé, un catholique peut assister et participer sans blesser en rien sa conscience.

Il en est tout autrement si les deux contractants baptisés ont fait connaître leur volonté de se contenter du mariage civil. Ils veulent vraiment se marier : pas de mariage sans consentement exprimé. Puisqu'ils sont décidés à ne pas aller exprimer ce consentement devant le prêtre catholique, habilité pour le recevoir, il est évident que leur consentement exprimé devant l'officier de l'état civil sera bien, dans leur intention, un vrai consentement matrimonial, tel que l'a en vue le législateur civil. C'est en cela même que consiste essentiellement le mariage purement civil. « Civile matrimonium secundum hodiernam acceptionem, dicitur non mera cæremonia, sed *maritalis contractus*, coram magistratu civili initus, secundum legem civilem. Hujusmodi matrimonium, ubi de baptizatis agitur, *reprobandum omnino est.* » (Cappello, *De Matrimonio*, n° 731).

Un tel acte est intrinsèquement mauvais, à plusieurs titres. Nous avons dit, ci-dessus, son caractère profondement injurieux pour l'Eglise et la religion. Il est, de plus, radicalement nul et invalide. Il constitue ceux qui l'attentent, dans l'état de concubinaires et de pécheurs publics. (S. Pœnit., 15 janv. 1865 ; cf. Merkelbach, t. III, n° 950).

Or il n'est pas permis, sous peine de commettre soi-même une faute grave, de s'associer formelle-

ment à un acte qui est lui-même péché grave. Or la participation de ceux qui interviennent, comme témoins requis par la loi, à la célébration d'un mariage civil, les associe activement et formellement à cet acte gravement et intrinsèquement mauvais. Cela ressort du fait que, d'après le Code civil, leur présence et intervention est nécessaire pour la validité de l'acte. « Art. 75. Le jour désigné... l'officier de l'état civil, dans la maison commune, *en présence de deux témoins, parents ou non parents.* » — « Art. 76. L'acte de mariage énoncera : ...7° Les prénoms, noms, profession, domicile des témoins et leur qualité de majeurs. » La présence des témoins n'est donc pas une présence purement passive. Ils participent activement et formellement à un acte intrinsèquement mauvais à qui ils contribuent à donner sa validité légale. Ce dont ils se portent garants devant la collectivité, c'est l'existence du consentement matrimonial exprimé par les deux contractants. Ils se rendent par le fait coupables d'une faute grave de coopération au péché d'autrui. Un catholique ne peut pas, par conséquent, sans charger lourdement sa conscience, accepter de servir de témoin dans un mariage purement civil...

Quant aux simples assistants, présents au mariage, au banquet et aux réjouissances données à cette occasion, leur conduite est certainement, en soi, répréhensible et scandaleuse. Qu'ils le veuillent ou non, leur assistance a l'air d'une approbation donnée à un acte profondément contraire à la loi et au bon ordre public de la société chrétienne. Ils contribuent à faire accepter, comme normal, par l'opinion publique un fait profondément destructeur de la moralité publique. On aura de la peine à ne pas voir dans cette présence, selon le mot du St-Office « favor errori præstitus ». Et en cela consistera le scandale que la charité fait une obligation d'éviter.

Pourtant, il faut, comme nous l'avons dit, appliquer à ceux qui assistent, sans y participer formellement, mais qui n'y apportent qu'une présence matérielle, la même règle pour les mariages que pour les enterrements. Si ces assistants se trouvaient notoirement, par rapport aux contractants et à leurs familles, dans une situation telle qu'il leur eût été impossible de décliner une invitation, sans qu'il en résulte pour eux et les leurs de très graves inconvénients, on pourrait tolérer qu'ils se rendent à la noce. Mais que leur présence n'ait jamais l'air d'une approbation de la situation irrégulière des mariés civilement et qu'ils n'acceptent une invitation que lorsqu'il n'y a moralement pas moyen de faire autrement. Sauf ce cas de nécessité morale, ils ne seraient pas excusables de faute. R.-M. B.

Q. — Un franc-maçon vient un jour trouver son curé et lui dit : « Je viens faire baptiser mon enfant pour des raisons de convenance et de commodité ; mais je vous préviens que mon enfant sera élevé dans mes idées à moi et non dans les idées chrétiennes. Je vous avertis notamment que je ne l'enverrai pas au catéchisme et qu'il ne fera pas de Première Communion. Ma femme est sur ce point d'accord avec moi. J'ai déjà eu des enfants et je les ai fait baptiser dans les mêmes conditions que je vous indique. Votre prédécesseur a accepté. » Effectivement les aînés qui ont l'âge d'aller au catéchisme, n'y sont pas envoyés.

Embarrassé, le curé expose le cas à ses confrères au cours d'une conférence décanale. Les uns, émus par le danger que court l'enfant s'il meurt avant l'âge de raison, sans être baptisé, et estimant d'autre part que dans le cas d'un revirement du père ou dans l'hypothèse où l'enfant plus tard éprouverait le désir de s'instruire de la religion, le baptême reçu faciliterait son instruction, et qu'en tout état de cause, à cet enfant, même baptisé dans ces conditions, des grâces plus grandes que s'il n'était pas baptisé, seront accordées, en ont conclu qu'il fallait accepter de faire le baptême.

D'autres ont soutenu que les conditions exigées par l'Eglise pour l'administration du baptême aux enfants n'étaient pas remplies et qu'il fallait refuser le baptême.

L'opinion des premiers a prévalu et finalement l'enfant a été baptisé.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — L'*Ami* pense que, de fait, les conditions exigées par l'Eglise pour qu'on puisse administrer le baptême à un enfant, n'étaient pas du tout réalisées dans le cas proposé et qu'*il fallait, par conséquent, refuser le baptême.*

Il n'est pas question, chacun le comprend, de la validité du baptême. Tout enfant vivant et n'ayant pas encore l'âge de raison, quelles que soient sa race, sa condition et la religion de sa famille, sera toujours validement baptisé, même contre le gré de ses parents, si le baptême lui est administré dans les conditions voulues de forme et de matière. Mais il s'agit de licéité. Les prêtres qui discutèrent le cas admettent tous, sans réserve, ce principe incontestable : qu'il appartient à l'Eglise seule de déterminer quand on peut administrer le baptême et quand on doit le refuser, et que c'est à elle, et à elle seule, de déterminer les conditions de licéité.

Or pour le cas envisagé, l'Eglise a édicté des prescriptions positives ; il suffit de s'y référer pour apporter à la question posée, une réponse négative.

Voici donc un franc-maçon qui veut faire baptiser son enfant, uniquement pour raison de convenance et de commodité. Mais pour l'Eglise, le baptême n'est pas une simple affaire de commodité et de convenance : c'est un acte d'une gravité exceptionnelle, qui engage irrévocablement toute la vie du baptisé. L'effet propre du baptême est en effet de conférer, à celui qui le reçoit validement, le caractère indélébile d'enfant de Dieu et de l'Eglise. Le baptisé devient sujet de l'Eglise, soumis à ses lois et à sa juridiction. L'Eglise acquiert sur lui des droits et contracte à son égard des devoirs. Le premier de ces devoirs est de veiller à ce que le baptisé soit instruit et élevé en chrétien, comme il en a le droit. Pour remplir ce devoir, l'Eglise a le droit strict de prendre toutes les dispositions et d'imposer toutes les mesures qui permettront, dans toute la mesure du possible, cette instruction et cette éducation chrétiennes.

Ce droit, que la régénération surnaturelle d'un enfant donne à l'Eglise sur lui, l'emporte en valeur et en dignité sur les droits que donne à ses parents la génération naturelle. De là pourrait naître un conflit douloureux entre les parents du baptisé et l'Eglise, si ceux-là voulaient s'opposer à l'éducation chrétienne de l'enfant, et que l'Eglise eût la possibilité de faire respecter ces droits auxquels il ne lui est pas loisible de renoncer. La célèbre affaire du jeune juif Mortara, de Bologne, dans les Etats du Pape, en 1864, est un exemple typique de ce genre de conflit. Malgré toutes les sottises qu'on a pu dire et écrire à ce sujet, Pie IX, en enlevant le petit Edgar Mortara à sa famille, ne faisait que se conformer aux règles de la Théologie et du Droit

ecclésiastique, car ce petit juif ayant été validement baptisé, avait, en sa qualité de chrétien, un droit strict à une éducation chrétienne, et puisque cela était en son pouvoir, l'Eglise avait le devoir de la lui procurer de façon efficace.

Mais comme il est facile de le comprendre, l'Eglise tient par dessus tout à éviter d'entrer ainsi en lutte avec les parents ou responsables d'un enfant. Puisqu'il ne dépend pas d'elle de supprimer les conséquences du baptême et les exigences de Dieu en tant qu'auteur de l'ordre surnaturel, elle s'est imposée comme une loi absolue, dont elle exige le respect par tous ses fidèles et surtout par ses missionnaires et par ses prêtres, de ne pas laisser administrer le baptême à un enfant, quand elle n'a aucune garantie que cet enfant sera élevé chrétiennement.

S'il s'agit d'un enfant en danger de mort, la question de son éducation chrétienne ne se pose pas. Cet enfant se trouve dans une nécessité spirituelle très grave, extrême, à laquelle, seul, le baptême peut remédier. Quels que soient ses parents, baptisés ou infidèles, qu'ils soient consentants ou s'y opposent positivement, les droits qu'ils peuvent avoir sur leur enfant s'effacent devant le droit de l'enfant d'être mis à même de posséder la vie éternelle. Et c'est pourquoi l'Eglise déclare qu'en ce cas, il est toujours licite et souvent même obligatoire de le baptiser. « Infans infidelium, etiam invitis parentibus, licite baptizatur, cum in eo versatur vitæ discrimine, ut prudenter prævideatur moriturus, antequam usum rationis attingat » (canon 750, § 1).

A propos de ce danger de mort, les moralistes font cette remarque : « Quoad vitæ discrimen notes, ex repetitis declarationibus S. Sedis, *non sufficere vitæ periculum commune* seu vagum quod sanis etiam impendit in locis peste afflictis, *sed requiri periculum individuale, ex morbo quo quis actu affligitur.* » (Ærtnys-Damen, *Theol. mor.*, t. II, n° 63). Il existe dans ce sens deux décisions du Saint-Office (4 mai 1853 et 18 juillet 1894). La raison donnée par les prêtres partisans de l'administration du baptême au fils du franc-maçon, à savoir le danger que cet enfant, du reste bien portant à ce moment, ne meure avant l'âge de raison, sans avoir été baptisé, est explicitement déclarée non valable par le Saint-Office. L'état de santé de cet enfant ne correspond pas même à ce minimum de danger que la réponse du 18 juillet 1894 avait estimé suffisant pour qu'il soit permis de donner le baptême à l'enfant : elle déclarait qu'il n'était pas nécessaire qu'existe un danger de mort actuel proprement dit, mais qu'il suffisait d'un état de santé tellement défaillant qu'au dire d'un médecin sérieux ou, à son défaut, d'une autre personne expérimentée, l'enfant n'atteindra pas l'âge de sept ans. C'est de cette décision du St-Office que s'est inspiré le can. 750, § 1, qui emploie cette formule très large, mais au delà de laquelle il n'est pas permis d'aller : « ut prudenter prævideatur moriturus antequam usum rationis attingat ».

Quand le danger de mort, tel qu'il est défini par les textes cités, n'existe pas, l'Eglise exige toujours deux choses pour l'administration licite du baptême à un enfant : le consentement des parents ou responsables de l'enfant et l'espoir fondé que l'enfant sera élevé chrétiennement. Dans sa réponse du 13 février 1867, le St-Office a explicitement déclaré que ces deux conditions doivent exister *simultanément* : L'enfant peut être licitement baptisé « si parentes ambo, aut alteruter consentit in baptismo et *simul* sit spes christianæ educationis ». (Cité par Merkelbach, *Summa Theol. mor.*, t. III, n° 150, 3°). Même prescription dans le can. 750, § 2, quand il s'agit d'enfants d'infidèles : « Infans infidelium... extra mortis periculum, *dummodo catholicæ ejus educationi cautum sit,* licite baptizatur : 1° Si parentes vel tutores, aut *saltem unus eorum, consentiant.* »

Que le consentement des parents infidèles soit requis pour que puisse licitement être baptisé leur enfant, si celui-ci n'est pas en danger de mort, est une exigence du droit naturel, comme le démontre fort bien saint Thomas (IIa IIae, q. 10, art. 12) : « [Quod filii infidelium invitis parentibus baptizentur] repugnat justitiæ naturali, ...de jure naturali est quod filius antequam habeat usum rationis, sit sub cura patris ; unde contra justitiam naturalem esset... si de eo aliquid ordinetur, invitis parentibus. » Cela est d'autant plus vrai que l'Eglise n'a aucune juridiction sur les infidèles et sur leurs enfants, tant qu'ils n'ont pas été incorporés par le baptême à la société religieuse, au corps mystique du Christ. D'autre part l'absence de consentement des parents empêche tout espoir fondé que l'enfant, une fois baptisé, soit élevé chrétiennement. « Si enim pueri, dit S. Thomas (*loc. cit.*) nondum usum rationis habentes baptismum susciperent, postmodum, quum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili possunt a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes susceperunt : quod vergeret in fidei detrimentum. »

Ce double inconvénient n'intervient pas lorsqu'est obtenu le consentement ne fut-ce que de l'un des parents. Selon la remarque de Merkelbach : « æquale enim naturale jus est in utròque parentum, quod in casu committitur Ecclesiæ, et in favorem pueri exercitum, prævalet perversæ voluntati aliorum ». (*Sum. Theol. Mor.*, t. III, n° 150). Le droit naturel n'est donc pas violé et d'autre part l'Eglise peut raisonnablement espérer qu'il sera possible de donner au baptisé l'éducation chrétienne à laquelle son baptême lui donne droit.

Si les parents de l'enfant à baptiser sont des catholiques, le consentement au baptême est supposé de droit ainsi que la garantie que l'enfant recevra l'éducation chrétienne voulue. Même s'il s'agit de parents catholiques, vivant en marge de la morale chrétienne et de la pratique religieuse, l'Eglise permet d'accepter les enfants qu'ils présentent au baptême, puisque d'une part les parents sont consentants et que d'autre part, en pays chrétiens, il existe toujours en fait, pour l'Eglise, la possibilité de rester en contact avec ces baptisés parvenus à l'âge de raison et de les faire instruire de leur religion.

La pratique de l'Eglise est différente si les parents de l'enfant à baptiser sont des hérétiques, des schismatiques ou deux catholiques qui non seulement ne pratiquent pas leur religion, mais qui l'ont d'une façon ou d'une autre positivement reniée. Puisqu'il s'agit de chrétiens qui, baptisés, sont en droit des sujets de l'Eglise et soumis à ses lois, l'Eglise pourrait, usant de l'autorité qu'elle possède sur eux, soit les obliger à faire baptiser leurs enfants, soit les baptiser, même malgré eux. Elle n'outrepasserait pas son droit strict ; mais en fait elle ne procède pas de cette façon. Le can. 751 prescrit, pour ces

baptisés qui ont rompu avec l'Eglise catholique, les mêmes règles qu'avec les infidèles : « Circa baptismum infantium duorum hæreticorum, aut schismaticorum, *aut duorum catholicorum qui in apostasiam vel hæresim vel schisma prolapsi sint*, generatim serventur normæ in sup. canone (750) constitutæ (pro infantibus infidelium) ». Donc il ne sera pas permis de baptiser ces enfants, si ne se trouvent pas réalisées *simultanément* les deux conditions prescrites pour les enfants des infidèles : consentement d'au moins l'un des deux parents et, *en même temps*, espoir fondé que l'enfant sera élevé dans la religion catholique. Si l'une de ces deux conditions manque, défense de baptiser l'enfant. Dans une réponse du 26 août 1885, le St-Office a rappelé que même si les parents demandent le baptême, celui-ci doit être refusé s'ils ne veulent pas promettre de l'élever chrétiennement. Il ne faisait que reprendre la règle tracée par Benoit XIV qui, dans sa Constitution *Postremo mense*, du 28 février 1747, déclarait interdit de baptiser les enfants « etiam parentibus consentientibus, quando prudenter dubitari potest ne baptizatus, tractu temporis, a catholica religione desciscat. »

Aussi tous les auteurs sont-ils d'accord pour affirmer, directement ou indirectement, que l'on ne peut pas baptiser un enfant que ses parents refusent de faire élever chrétiennement. « Si ambo conjuges sunt catholici, sed catholice non vivunt, nihilominus proles eorum baptizanda est, *quamdiu aliqua spes catholicæ educationis effulget* ». (Ærtnys-Damen, t. II, n° 63). Or si le père et la mère sont d'accord, comme ils le sont dans le cas proposé, pour affirmer qu'ils ne feront pas élever leur enfant dans les idées chrétiennes, ce que confirme leur attitude dans l'éducation de leurs aînés, on ne voit vraiment pas que puisse subsister un espoir fondé d'éducation chrétienne. Merkelbach a donc raison d'affirmer : « Hinc (c'est-à-dire en vertu des règles fixées par le canon 751) baptizari non possunt (infantes) si parentes... *Baptismum postulent, sed educationem catholicam promittere nolint.* » (T. III, n° 151). Heribert Jone, dans son *Précis de Morale catholique* (n° 476, *b*) dit exactement la même chose : « Quand il n'a pas été pourvu à l'éducation catholique, le baptême est interdit, *même quand les parents le demandent.* »

Il résulte donc à l'évidence que les raisons alléguées par les partisans du baptême à donner à l'enfant de ce franc-maçon, notamment la possibilité d'un revirement du père, auraient pu. peut-être, créer une raison, bien légère il faut l'avouer, que tout espoir d'éducation chrétienne n'était pas absolument exclu, lorsque cet homme a présenté son *premier* enfant au baptême. Toutefois nous pensons que le curé de l'époque n'aurait pas dû prendre sur lui de conférer le baptême dans ces conditions, sans en référer à son évêque. Mais une fois bien prouvé par les faits que les parents étaient réellement résolus à exclure toute religion de l'éducation de leurs enfants, on ne pouvait plus prétendre qu'il restait un espoir fondé de voir les enfants élevés chrétiennement, et le curé actuel, sans avoir aucun besoin d'en référer à l'Ordinaire, avait le droit, et même le devoir de refuser un baptême demandé dans de telles conditions. Ce faisant il se fut conformé à une loi formelle de l'Eglise.

R.-M. B.

Q. — En faisant l'interrogatoire des futurs, j'apprends que le fiancé veut bien se marier, mais à condition qu'il puisse garder sa maîtresse. Ce futur exclut donc l'unité du mariage de façon positive.

Je cherche à lui faire comprendre que son mariage sera nul devant Dieu, mais en vain. Il veut se marier à l'Eglise comme tout le monde. Puis-je me servir de ses confidences pour refuser le mariage ? Ou bien suis-je lié par le secret professionnel et dois-je le marier quand même, étant donné que le bien public n'est pas en jeu, mais seulement le bien des deux futurs ?

Si le prêtre était lié par le secret professionnel, à l'occasion de ces interrogatoires en vue du mariage, il semble bien alors qu'il n'aurait pas le droit de communiquer à un autre prêtre, qui doit procéder au mariage, le résultat de l'enquête canonique. Et pourtant c'est bien *ratione officii* que le prêtre interroge.

Quid ?

R. — Notre correspondant aborde deux questions : celle de l'unité du mariage et celle de l'usage à faire de l'enquête canonique prescrite par le Droit canon et par l'Instruction de la S. Congrégation des Sacrements, en date du 29 juin 1941. Nous les examinerons l'une après l'autre.

I. — L'UNITÉ DU MARIAGE. — « En faisant l'interrogatoire des futurs, j'apprends que le fiancé veut bien se marier, *mais à condition qu'il puisse garder sa maîtresse. Ce futur exclut donc l'unité du mariage d'une façon positive.* » Mais non, cher confrère, la volonté ouvertement affichée de garder une maîtresse, tout en se mariant avec une autre femme, n'exclut nullement *l'unité* du mariage. Nous sommes parfaitement d'accord avec vous que l'unité est, avec l'indissolubilité, l'une des propriétés essentielles du mariage : « Essentiales matrimonii proprietates sunt UNITAS ac indissolubilitas, quæ in matrimonio christiano peculiarem obtinent firmitatem ratione sacramenti. » (Can. 1013, § 2). Mais que faut-il entendre par cette UNITÉ, propriété essentielle du mariage chrétien ?

L'UNITÉ du mariage consiste essentiellement dans le fait que le même homme n'a pas plusieurs épouses, ni la même femme plusieurs maris *simultanément.* C'est la définition même donnée par les théologiens. « Matrimonii unitas in eo consistit, ut sit conjugium *unius cum una.* » (Cappello, *De Matrimonio*, c. I, n° 41). Cette unité se trouve niée et exclue par la *polygamie.* Mais la polygamie, ce n'est pas, pour un homme, le fait d'entretenir des relations charnelles avec plusieurs femmes simultanément ; c'est de prétendre contracter mariage avec elles et les avoir pour épouses toutes en même temps. Or d'après le sens donné couramment à ce mot, est dite *maîtresse*, précisément la femme avec laquelle on entretient des relations sexuelles suivies, mais sans contracter mariage avec elle. L'existence d'une maîtresse dans la vie d'un homme, même marié, n'infirme pas l'unité de son mariage, puisqu'elle n'entraîne nullement la pluralité simultanée de mariages.

En affirmant que tout en se mariant, il veut garder sa maîtresse, le futur que vous avez interrogé manifeste la volonté d'être infidèle à la femme qu'il va épouser. Cette volonté entraîne nécessairement comme conséquence qu'il recevra le sacrement de mariage dans de mauvaises dispositions et commettra ainsi un sacrilège ; mais il ne s'ensuit nullement que son mariage sera nul ni devant Dieu ni devant l'Eglise. En essayant de lui persuader le contraire, vous l'avez gravement induit en erreur. C'est cette

idée fausse que vous lui avez inculquée qui risque de vicier son consentement et de rendre son mariage nul et non pas le fait de vouloir garder sa maîtresse. Il nous semble même qu'il existe pour vous une véritable obligation de conscience de remettre les choses au point. Essayez certes de lui faire comprendre tout ce qu'il y a de criminel, à l'égard du sacrement qu'il s'apprête à recevoir, et d'indélicat à l'égard de la jeune fille qu'il va épouser, dans cette volonté de vivre désormais dans un adultère permanent ; mais dites lui que néanmoins son mariage sera parfaitement valide et qu'il sera lié à sa future épouse par un lien indissoluble.

Si les confidences qu'il vous a faites vous avaient révélé l'existence d'un empêchement prohibant ou dirimant à son mariage et que de fait ce mariage fut radicalement frappé de nullité ou du moins gravement illicite, non seulement vous pourriez mais vous devriez refuser d'y prêter votre ministère. Mais ce n'est pas le cas et les confidences reçues ne vous autorisent aucunement à refuser de célébrer ce mariage, à la validité duquel rien ne s'oppose.

II. — L'enquête canonique. — Vous vous demandez si le prêtre est lié par le secret professionnel à l'occasion des interrogatoires, et vous concluez que s'il est lié par ce secret il n'aurait pas le droit de communiquer à d'autres, même au prêtre qui doit procéder au mariage, le résultat de l'enquête canonique. Pour répondre à votre question et faire apparaître à quel point votre conclusion est erronée, il suffit de rappeler la raison d'être et le but de cette enquête.

L'enquête préliminaire au mariage est prescrite aux curés par le can. 1020 et il est certain qu'en y procédant le curé agit « ratione officii publici ». Ce can. 1020, en même temps qu'il prescrit l'enquête, en détermine nettement le but et l'objet. Le but est d'empêcher que soient célébrés des mariages qui pourraient ensuite être, à bon droit, attaqués en nullité, parce qu'il existait à leur célébration un obstacle dont il n'a pas été tenu compte : « Parochus cujus jus est assistendi matrimonio, opportuno antea tempore, diligenter investiget num matrimonio contrahendo aliquid obstet. » (Can. 1020, § 1). Pour atteindre ce but, le curé procédera à une enquête sérieuse dont l'objet sera l'existence éventuelle des divers empêchements prohibants et dirimants et la réalisation des conditions requises pour que le consentement à donner soit valide. « Tum sponsum, tum sponsam, etiam seorsum et caute, interroget num aliquo detineantur impedimento ; an consensum libere, præsertim mulier, præstent. » (§ 2).

L'Instruction de la S. C. des Sacrements, du 29 juin 1941, déclare elle-même qu'elle n'a pas d'autre but que d'aider les Ordinaires à mieux remplir ce devoir d'enquête prescrit par le Droit, et de mettre à leur disposition les règles qui permettront l'examen soigneux des futurs époux.

Les curés enquêteurs, celui du futur et celui de la future, constituent ainsi un dossier dont toutes les pièces sont énumérées et résumées dans un *Status documentorum* qui renferme tous les renseignements dont la connaissance est nécessaire pour qu'on sache si le mariage projeté peut, oui ou non, être validement et licitement célébré. Qu'en procédant à son interrogatoire, le curé ait pu apprendre telle ou telle chose qui ne rentre pas directement dans l'objet de son enquête et se rapportant à la conduite, à la santé, à la fortune, etc. des fiancés, il doit évidemment garder cela secret. Mais il n'a pas non plus à le consigner parmi les résultats de son enquête. Le dossier, constitué à la suite de celle-ci, ne doit comporter que les réponses faites aux questions posées aux futurs, telles qu'elles sont formulées dans les Annexes I, II et III de l'Instruction de la S. C. des Sacrements. Mais ce dossier, une fois constitué dans ces conditions, n'est nullement secret. L'Instruction précitée spécifie en effet que le curé qui a interrogé le futur, après s'être assuré de l'état libre du futur, « doit envoyer le plus tôt possible au curé de la future, le résultat de son enquête ainsi que les autres documents nécessaires, acte de baptême, etc., qui existeraient aux archives de sa paroisse. » Un peu plus loin, il est dit « que le curé, à qui doit être délivré, par la Curie épiscopale, un *nihil obstat*, enverra auparavant, en temps opportun, à l'évêché, toutes les pièces concernant ce mariage, en joignant à son envoi le *Status documentorum* contenant tous les renseignements nécessaires. Ce *Status documentorum* devra être utilisé, non seulement par la Curie épiscopale lorsqu'elle donne le *nihil obstat* pour la célébration d'un mariage, mais aussi par le curé lorsqu'il accorde à un autre prêtre, habilité par ailleurs à assister *validement* au mariage, la permission d'y assister *licitement* en dehors de sa paroisse. » (Cf. can. 1097, § 1, n° 3).

De ces documents officiels et qui font loi, il ressort combien il serait faux de penser que le curé enquêteur n'aurait pas le droit de communiquer à un autre prêtre, v. g. au prêtre qui doit procéder au mariage, le résultat de l'enquête canonique. Non seulement il a le droit, mais il a le devoir de communiquer les résultats de son enquête qui a été faite précisément pour que soit dûment éclairés tous ceux qui ont à intervenir dans la célébration de ce mariage.

R.-M. B.

Q. — Le sacrement de Pénitence est-il administré validement chez les schismatiques, dit Orthodoxes, en dehors des cas de danger de mort ?

L'absolution requiert en effet, *ad validitatem*, la juridiction. Cette juridiction est-elle accordée par l'Eglise à ces ministres schismatiques dont beaucoup se trouvent dans l'erreur « de bonne foi » ?

R. — La réponse à cette question exigerait, si l'on voulait envisager tous les aspects, une longue mise au point. Au cours de sa respectable carrière, l'*Ami* a été amené à plusieurs reprises à prendre position dans une affaire qui touche à la fois l'histoire, le dogme et la discipline [1]. C'est surtout aux XVII[e] et XVIII[e] siècles que les théologiens et les canonistes, partagés d'opinion, donnèrent des solutions diverses à la question. Dès la fin du XIX[e] siècle, l'*Ami* a cru devoir se prononcer pour l'affirmative, c'est-à-dire admettre la validité de l'absolution donnée *à leurs fidèles* par les schismatiques orientaux. C'est l'opinion admise couramment aujourd'hui, et on peut la tenir comme pratiquement certaine.

[1] Voir en particulier *Ami du Clergé :* année 1899, p. 778 ; 1912, p. 1077 ; 1914, p. 317.

A l'usage de nos lecteurs qui n'ont pas à leur disposition la collection de la revue, nous *résumons* les arguments qui fondent cette manière de voir :

1° Dès avant la publication du Code, l'enseignement commun des auteurs était que l'*erreur commune* et le « titre coloré » étaient dans l'Eglise des causes de suppléance de la juridiction. Or ces causes existent toujours dans l'Eglise grecque schismatique. Les pasteurs de cette Eglise, unis à leur évêque ou à leur patriarche, n'ont certainement aucun doute sur leurs pouvoirs, et les fidèles non-unis sont également dans la même conviction. Il n'y a pas de motif de modifier la thèse de la suppléance de la juridiction en vertu de l'erreur commune, attendu que cette théorie a été officiellement consacrée par le canon 209, au moins en ce qui concerne l'Eglise *latine* (can. 1).

2° Il n'existe aucun document officiel, émanant soit des pontifes romains, soit des Congrégations romaines, qui prive les Eglises orientales non-unies, des pouvoirs qu'elles avaient avant la séparation.

Or on sait qu'avant le schisme, la juridiction était donnée *provisoirement* « sur place » aux intéressés, sans recours à Rome ; et cette juridiction durait ainsi *jusqu'à ce que* le Saint-Siège l'eût rendue définitive en la confirmant, ou l'eût *positivement annulée*. On conclut qu'elle dure encore, puisqu'elle n'a pas été retirée.

3° Dans les différentes négociations qui ont eu lieu au cours des siècles à propos de l'union, — et même quand ces négociations ont abouti à une union passagère ou partielle (par ex. au concile de Lyon de 1274, ou de Florence, de 1437 à 1445), — jamais il n'a été question de collation d'une nouvelle juridiction aux ministres (quel que soit leur rang) ni d'actes antérieurs à revalider. Les papes ont toujours traité avec les évêques grecs comme avec de vrais pasteurs : Pie IX les invita (1868) à assister au concile du Vatican. Cela implique, de la part de l'Eglise, la reconnaissance de la permanence de la juridiction dans les groupes orthodoxes.

4° Nul prêtre ne peut administrer validement la confirmation sans une concession pontificale. Or le Saint-Office a déclaré valide la confirmation administrée par les prêtres dans toutes les Eglises orientales auxquelles ce pouvoir n'a pas été expressément retiré (3 juillet 1859, *Collect.*, t. I, n. 1095 ; cf. t II, n. 1515) [2].

5° Il est inouï que Rome ait jamais exigé une confession *générale* des Orientaux schismatiques qui reviennent à l'unité catholique, comme elle le fait pour les protestants. N'est-ce pas parce qu'elle tient pour valides les confessions faites de bonne foi aux ministres orthodoxes et l'absolution donnée par eux ?

6° Enfin les objections que l'on fait valoir en sens contraire ne sont pas très solides : *a*) on allègue en premier lieu la Constitution de Paul IV (15 fév. 1559, § 2, 3, 6 ; cf. *Fontes*, t. I, n. 94), qui déclare incapables de juridiction les hérétiques ou schismatiques simplement *notoires*. Mais à lire le texte de ce document, il paraît bien que le pape a visé surtout ceux qui « tomberont » à l'avenir dans le schisme et l'hérésie, et que les Grecs ne sont pas compris dans cette déclaration ; *b*) quant à la prohibition faite par la Propagande (17 février 1761, *Collect.*, n. 439) à tout catholique « de jamais se confesser, même dans le cas de nécessité, à un prêtre schismatique et d'en recevoir l'absolution » [3], elle confirme plutôt qu'elle n'infirme le sentiment exprimé ci-dessus, car le dicastère romain se contente de dire que c'est une question de *licéité* seulement (*nullo casu licere*), sans faire une allusion quelconque à l'invalidité de l'abolution [4].

A. B.

Q. — Voici deux fois que de jeunes ecclésiastiques qui se donnent volontiers comme étant « d'avant-garde » (c'est leur expression) me soutiennent que l'*Ami* aurait, avant la guerre, offert une hospitalité sans condition à un rédacteur qui admettait comme légendaire toute l'histoire de l'enfance du Christ. Je n'ai pu savoir d'où venait cette imputation, mes interlocuteurs ayant gardé sur ce point une réserve qui m'a rappelé celle que nous observions au temps de la clandestinité. Et voici que je retrouve la même imputation dans *La Pensée Catholique* (n° 7, p. 16, en note), qui fait état d'une citation, elle-même sans référence.

Ne pensez-vous pas qu'il serait utile de dénoncer cette façon d'abuser des textes ? Car tout le monde n'aura pas le loisir d'aller retrouver dans l'*Ami* (1935, p. 153-155) l'article incriminé et de constater, comme je l'ai fait, qu'il s'agit d'une citation tronquée et, par conséquent, d'une manœuvre déloyale.

R. — Ne prenons rien au tragique ; rien en ceci n'est bien sérieux !

Nous savions que certains papiers plus ou moins clandestins qu'on cherchait à propager dans le jeune clergé s'étaient abaissés jusqu'à cette petite vilenie, déjà plusieurs fois signalée par quelques-uns de nos correspondants. Nous avions lu aussi la citation faite par *La Pensée Catholique* : l'auteur de l'article qui l'a reproduite n'était pas tenu de prendre la défense de l'*Ami du Clergé*, mais s'il avait vérifié le texte cité, il aurait jugé la valeur de la citation qui, au surplus, lui eût donné un appoint pour sa propre démonstration.

Mais puisque, manuscrite ou imprimée, l'interprétation inexacte trouve accueil, relisons les textes incriminés, ne serait-ce que pour renseigner nos abonnés récents.

Vous connaissez la *Somme Théologique*, cher lecteur ; que penseriez-vous du procédé qui consisterait à présenter comme une opinion de S. Thomas d'Aquin, celle qu'on prendrait, avec citation à l'appui, dans l'un des *Videtur quod non* par où commence les articles de la *Somme*, là où il formule *les objections auxquelles il se propose de répondre ?* — C'est exactement la méthode employée *in casu* à l'égard de l'*Ami du Clergé*.

[2] Ce pouvoir de confirmer étant plus extraordinaire et moins nécessaire que celui d'absoudre, il est permis de penser que si le magistère suprême a laissé subsister le premier, il a maintenu *a fortiori* le second.

[3] Cf. Gasparri, *Fontes*, t. VII. n. 4540. Le concile de Trente et le Saint-Office ont excepté à bon droit le cas de péril de mort, sauf « s'il y avait à redouter le scandale des autres fidèles, le péril de perversion, ou la crainte fondée que le ministre hétérodoxe n'use d'un rite non admis par l'Eglise » (7 juillet 1864. *Collect.*, t. I, n. 1257).

[4] Parmi les principaux adversaires de la permanence de la juridiction chez les Grecs, signalons le carme Thomas de Jésus, et surtout Fagnan (Fagnani), secrétaire de la S. C. du Concile au XVII[e] s.. dans son *Ius canonicum* ou « *Commentaire des cinq livres des Décrétales* », t. III, p. 94. Mais ce canoniste passe pour le prince des rigoristes de son temps ; en dépit de sa cécité, il avait pourtant une réputation d'extrême clairvoyance : « *caecus oculatissimus* ».

Dans l'article de l'*Ami* (1935, p. 154, *Ad II),* il s'agit de l'enfance du Christ. Si, dès sa naissance, Jésus a été révélé comme Messie aux bergers et aux mages ; si même (« sans cependant que le sens littéral oblige » à l'admettre) il a été adoré par eux comme Dieu,

« comment concilier le fait de cette adoration avec le caractère caché de la vie du Christ avant son baptême par Jean dans le Jourdain ? Cette petite question, anodine en apparence, peut recouvrir de multiples difficultés. »

Là-dessus l'*Ami* expose successivement trois de ces « difficultés », chacune d'elles étant immédiatement suivie d'une réponse appropriée.

Voici la première, qui seule nous intéresse :

« On pourrait tout d'abord se demander comment la manifestation publique du Messie ne commençant qu'à ce baptême, on présente comme des faits historiques une manifestation antérieure [qui eut lieu] aux alentours de sa naissance, manifestation si vite tombée dans l'oubli. *Ne faudrait-il pas plutôt lui reconnaître un caractère légendaire ?* »

A l'objection ainsi présentée, l'auteur répond immédiatement dans les termes suivants :

« C'est toute la question de l'authenticité de Matt. I-II et de Luc I-II qui est ainsi posée. On n'attendra pas de nous que nous la résolvions aujourd'hui. Notre correspondant pourra se reporter aux différents manuels d'Ecriture Sainte et à l'ouvrage du P. Durand, S. J., *L'Enfance de Jésus-Christ,* Paris, 1908. »

Il passe ensuite aux deux autres « difficultés » traitées suivant le même schéma, mais avec plus d'ampleur.

Nous avons souligné la phrase suspectée. Elle fait partie d'une objection. Bien loin de la prendre à son compte, notre collaborateur regarde cette objection comme classique ; elle est réfutée dans les manuels élémentaires ainsi que dans un ouvrage spécial, auxquels il renvoie.

Alors, croyez-vous qu'il faille attribuer à l'*Ami* une opinion qu'il exprime, il est vrai, mais *dans une objection qu'il écarte immédiatement ?* Répéter cette imputation sans l'avoir vérifiée n'est-ce pas s'exposer à être taxé de légèreté répréhensible? Quant à prendre une phrase dans l'*Ami* pour l'isoler, la déformer [1], la lancer dans le public en des papiers anonymes et la présenter comme l'opinion authentique de l'*Ami* alors qu'il ne l'exprime que pour la réfuter, c'est un procédé que tous les esprits droits savent qualifier !...

Rappelons qu'en 1935, il était de notoriété parmi les « Scripturaires », que l'auteur des articles sur l'Ecriture Sainte publiés dans l'*Ami du Clergé* était le chanoine Pirot, consulteur de la Commission Biblique, ancien doyen de la Faculté de Théologie catholique de Lille. L'article visé ci-dessus était de lui.

F.-M. C.

[1] Voici en quels termes est faite la citation de l'*Ami* par l'auteur anonyme auquel s'en prend *La Pensée Catholique* (no 7, p. 16. note 21) : « Et voilà comment, de Nazareth à Nazareth *(sic!)* tout est faux historiquement, à tel point qu'un rédacteur de l'*Ami du Clergé* s'est lui aussi demandé s'il ne fallait pas **reconnaître (à ces faits) un caractère légendaire.** » — Non. Le rédacteur de l'*Ami* ne s'est pas intéressé à cette question comme si elle se posait *pour lui-même ;* il n'en a parlé que parce qu'elle pourrait se poser *pour d'autres ;* et il y a fait la réponse qu'on a lue.

LITURGIE

Q. — 1o Dans certaines paroisses, les curés ou les vicaires qui se sont succédé ont, de leur propre autorité, modifié le costume des enfants de chœur. L'un avait donné à ceux-ci le camail ou la mosette ; un autre y ajouta la calotte ; le suivant supprima tout cela, pour introduire l'usage de l'aube avec le cordon. Est-il permis de costumer ainsi les enfants de chœur ?

2o Ailleurs, la vogue est maintenant, pour les enfants de chœur, à une sorte de tunique longue, semblable à celle des Petits Chanteurs à la croix de bois. *Quid ?* — Avec cette tunique, et bien qu'ils n'aient ni surplis ni *cotta,* les enfants de chœur peuvent-ils remplir l'office d'acolyte ou celui de thuriféraire, aux messes, vêpres et saluts solennels ?

R. — Rappelons d'abord quelques principes ; après quoi il sera facile de répondre aux questions ci-dessus.

A) Dans toute église ou chapelle, la partie de l'édifice située à proximité du maître-autel forme une enceinte plus ou moins vaste, qui est *exclusivement réservée au clergé* [1]. Et même un ecclésiastique ne peut s'y joindre à ses confrères, s'il n'est, lui aussi, dûment revêtu de l'*habit de chœur* (cf. S. R. C., 4 mai 1882, n. 3549, *ad dub.).*

B) Quant à ceux qui n'appartiennent pas au clergé, quel que soit leur rang social, l'accès du chœur, fût-ce pour un temps très court, leur est interdit, surtout pendant les fonctions liturgiques ou durant l'exposition du Saint-Sacrement, tant, du moins, qu'ils demeurent en habits laïques ou, même, qu'ils portent le sac traditionnel de quelque confrérie (cf. Cérém. des év., l. I, c. XIII, n. 13 ; S. R. C., 28 juil. 1789, n. 2536 ; 22 janv. 1876, n. 3388, ad 3 et 4 ; etc.). Ils ne peuvent donc être admis au chœur pour remplacer les clercs des ordres inférieurs qu'à la condition d'être revêtus eux-mêmes du costume liturgique assigné à ces clercs, c.-à-d. *de la soutane et du surplis* (ou de la *cotta)* [2].

C) Ce qui est dit des laïques en général, concerne également les enfants de chœur. « Il n'y a donc rien à reprendre lorsque des enfants, revêtus du surplis sur une soutane noire ou de couleur [3], entrent dans le chœur des églises et y exercent quelques fonctions. Mais de quel droit prétend-on les y introduire dans un de ces costumes de fantaisie qu'aucune tradition ne saurait avouer ? S'ils veulent passer pour ecclésiastiques, qu'ils soient vêtus en ecclésiastiques, c.-à-d. *en soutane et en surplis...* » [4].

Ad I. — Le costume normal et obligatoire des enfants de chœur est *la soutane avec le surplis* (ou la *cotta)* [5]. On a cru trouver mieux.

[1] Cette enceinte est communément désignée sous le nom de « *chœur* ». — Sur les différentes acceptions de ce nom, cf. *Ami*, 1933. p. 748.

[2] C'est le seul costume ecclésiastique qui, au besoin, puisse être concédé à des laïques (cf. S. R. C., 22 avr. 1871, n. 3248, ad 4).

[3] Les soutanes des enfants de chœur peuvent être de couleur, à condition que les accessoires aient la même nuance que le reste, et qu'ils ne soient jamais en velours.

[4] De Conny, *Des usages et des abus en matière de cérémonies*, p. 80-81. — Cf. idem, *Cérémonial romain* p. 28, note 2.

[5] Pour la couleur de cette soutane, il convient de s'en tenir à l'usage suivi dans le diocèse. — Nous

A) Ainsi, sous prétexte que le surplis, comme, du reste, le rochet, dérive de l'aube (l'ancienne *linea*), on a, ici ou là, substitué l'aube au surplis ou à la *cotta* [6], pour les laïques employés dans les cérémonies. C'est méconnaître que, maintenant, surplis, rochet et aube sont trois vêtements ecclésiastiques *tout à fait distincts*, qui, ayant chacun *sa destination propre*, ne sont presque jamais interchangeables. « L'aube étant un vêtement sacré affecté à certains rites et à certaines personnes, — écrit Barbier de Montault [7], — il serait souverainement déplacé d'en gratifier un employé quelconque de l'église, clerc ou laïque, tel que le porte-croix et les enfants de chœur. Pour ces derniers il existe un décret spécial, rendu à la demande de Périgueux [8] ; ce qui réduit à néant la pratique gallicane [9], usitée depuis longtemps sous prétexte de pompe, avec addition d'une ceinture de soie rouge ou bleue sur l'aube. »

B) Ailleurs, on adopte pour les enfants de chœur soit le rochet, soit quelqu'un des accessoires mentionnés par notre consultant.

a) Le rochet et la mosette appartiennent de droit aux évêques [10] et aux cardinaux. A la vérité, ils ont été concédés par le Saint-Siège à un grand nombre de Chapitres de chanoines, et le privilège du rochet a été étendu aussi à tous les prélats dits « de *mantelleta* ». Mais ni le rochet [1] ni la mosette ne peuvent être portés *licitement* par d'autres (cf. rescr. pour Périgueux).

b) En principe, la calotte et la barrette violettes sont des insignes épiscopaux [2]. « La calotte et la barrette rouges sont les marques propres et distinctives du cardinalat » (De Conny, *op. cit.)*. Et « l'Eglise tient à ce que nous n'introduisions pas la confusion dans les rites où elle s'est plu à mettre l'ordre [3] ».

Ad II. — Est-il opportun de donner à de jeunes choristes un costume semblable à celui des Petits Chanteurs à la croix de bois ? [4]

1° Pour le chant ? — En principe et puisque la participation des chantres à la célébration des fonctions sacrées a un caractère véritablement liturgique, il convient qu'ils y soient revêtus de la soutane, puis du surplis ou de la *cotta* (cf. Pie X, *Motu pr.* du 22 nov. 1903 [S. R. C., n. 4121], 13 et 14).

Si, néanmoins, les chantres se tiennent hors de l'enceinte réservée au clergé dans l'église ou de la place qui revient à celui-ci dans les processions [5], il n'y a pas pour eux, en pareil cas, obligation de porter l'habit clérical. Rien ne paraît donc s'opposer à ce qu'alors, avec l'autorisation de l'Ordinaire du lieu, — les enfants de la *schola* aient un costume différent, pourvu que ce ne soit aucun de ceux qui, comme il a été dit plus haut, sont interdits aux enfants de chœur, et que, par ailleurs, il soit décent et artistement conçu.

Quand, au contraire, les membres de la *schola* chantent dans le chœur ou se trouvent au milieu du clergé dans les processions, ils sont tous, grands et petits, soumis à la loi générale qui y prescrit, pour les laïques, le port de la soutane et du surplis (ou de la *cotta)*.

2° Pour servir a l'autel ? — Lorsqu'une messe basse a un caractère strictement *privé* et qu'elle est célébrée par un simple prêtre à un autel où le Saint-Sacrement n'est pas actuellement exposé, le servant, semble-t-il, peut à la rigueur [6], et, bien entendu, sous les réserves que nous avons indiquées, être revêtu d'un costume non liturgique, décent et approuvé. La raison en est qu'un laïque vêtu de ses habits profanes, peut être admis à servir la messe (cf. S. R. C., 8 juin 1911, n. 4271, ad 1).

Mais, chaque fois qu'il s'agit de n'importe quelle autre messe ou de fonctions liturgiques n'ayant pas, en réalité, un caractère strictement privé [7], il est *prescrit* au servant de porter, sur la soutane, le surplis ou la *cotta* [8].

Q. — Vous serait-il possible de nous dire où l'on trouverait le texte noté de la Passion (pour dimanche des Rameaux et Vendredi Saint) selon la mélodie qui est dans nos oreilles à tous, que nous avons entendue dans notre enfance, et que nous chantons de mémoire ? Quand nous voulons l'acheter, on nous montre une mélodie qui nous est inconnue...

R. — Ce n'est pas étonnant que vous ne la trouviez plus dans le commerce, cette mélodie française qui avait son charme.

En 1917, la Typographie Vaticane a publié un *Cantus Passionis D. N. Jesu Christi secundum Matthæum, Marcum, Lucam et Joannem jussu Benedicti XV... restitutus et editus* (gr. in-8 de 96 p.). Le décret de la S. C. des Rites ordonnant cette publication est du 12 juillet 1916. Par ordre du Souverain Pontife, la S. C. « décide et déclare que la présente édition du chant de la Passion... doit être tenue pour authentique et typique et doit être suivie *(observandam)* à l'avenir par tous ceux qui sont du rite latin de l'Eglise romaine. Par conséquent toute

n'envisageons ici que les églises de séculiers. Chez les réguliers qui, suivant leurs constitutions approuvées par le Saint-Siège, ont un spécial habit de chœur, les laïques non profès, v. g. novices, postulants, aspirants alumnistes, doivent aussi avoir un costume *ad hoc*, assorti à l'habit de l'Ordre et approuvé.

6 La *cotta*, vêtement fort gracieux, est une réduction du surplis. La dentelle y doit toujours demeurer *l'accessoire*.

7 *Le costume et les usages ecclésiastiques*, t. II, p. 238, n. 14.

8 Cf. Bourbon, *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 190, note 1. Le rescrit particulier dont il s'agit (9 juil. 1859) n'a fait qu'appliquer les règles liturgiques existantes.

9 D'après le *Manuel des cérémonies selon le rite de l'Eglise de Paris* (1846), les acolytes et les thuriféraires portent des aubes simples. On n'y avait pas encore repris le rit romain.

10 C'est seulement depuis Benoît XV que les évêques pris dans des Ordres réguliers ont droit au rochet.

1 Ni un surplis qui, par l'étroitesse de ses manches, ressemblerait au rochet (cf. S. R. C., 12 janv. 1878, n. 3438, ad 8).

2 La calotte violette a été attribuée aux évêques par Pie IX, et la barrette violette, par Léon XIII.

3 Desloge, *Etudes sur la signification des choses liturgiques*, p. 505.

4 La vogue à laquelle notre consultant a fait allusion est due sans doute à l'attrait de la nouveauté, ou au désir d'imiter quelque costume monastique.

5 C.-à-d. s'ils sont en avant de la croix de procession ou derrière le célébrant.

6 Il serait plus conforme à l'esprit de l'Eglise que le servant eût alors l'habit de chœur des simples clercs (cf. S. R. C., 23 nov. 1906, n. 4194, ad 2).

7 Telles sont v. g. les vêpres solennelles ; les « saluts » du Saint-Sacrement, etc.

8 Cf. *Ephem. liturg.*, 1907, p. 71, ad 2.

édition nouvelle de ce chant de la Passion qui pourrait être publiée devra être absolument conforme à celle-ci. »

Cet exclusivisme est justifié par le fait que notre chant français usuel nous donnait une mélodie plus musicale que grégorienne ; elle appartenait à un genre hybride qui eut son apogée aux XVIIe et XVIIIe siècles et dont les compositions furent très usitées au XIXe siècle. Bien que les mélodies de cette sorte soient plus proches des habitudes musicales de la masse de nos contemporains, on comprend qu'elles aient été sacrifiées dans une restauration générale qui nous ramenait à l'esthétique, plus belle encore dans son ensemble, du plain-chant antique.

Q. — Quelle messe dire, le 19 septembre, dans les églises et chapelles dédiées à N.-D. de la Salette, où il y a presque toujours concours et pèlerinage, à cette date ? Y a-t-il une messe spéciale pour ce jour de fête et peut-on s'en servir ? Dans certaines de ces chapelles, on dit la messe de N.-D. des Sept-Douleurs, sauf la prose. Est-ce licite ?

R. — Nous supposons que lesdites églises et chapelles sont consacrées ou au moins solennellement bénites, sinon elles ne pourraient avoir de véritable titulaire.

1° Si le titulaire est la Vierge, sous le vocable de N.-D. de la Salette, ce vocable n'ayant pas d'office spécial[1], la fête du titulaire sera célébrée le jour de l'Assomption.

2° Si l'église est dédiée canoniquement à N.-D. des Sept-Douleurs, mais que, *dans le langage courant*, on lui donne le titre de N.-D. de la Salette (la Vierge a apparu, à la Salette, le samedi 19 septembre, aux 1res vêpres de la fête de N.-D. des Sept-Douleurs), ce sera la fête du 15 septembre qui sera célébrée comme titulaire, sous le rite double de 1re classe, avec octave commune.

Le 19 septembre, occupé dans le calendrier par S. Janvier et ses compagnons, de rite double, exclut toute messe votive *privée*. Toutefois, l'Ordinaire du lieu peut permettre ou ordonner pour ce jour-là, une messe votive CHANTÉE *pro re gravi et publica simul causa*.

Dans les églises et chapelles dédiées à N.-D. des Sept-Douleurs, on ne pourrait chanter, comme messe de la Vierge, que celle du 15 septembre, *sans omettre la séquence* (Addit. in rub. Miss., tit. VII, n. 2), parce que l'on est pendant l'octave du titulaire.

3° Dans les autres églises, l'Ordinaire peut permettre, soit la messe *Salve, sancta Parens* (du Temps après la Pentecôte), soit la messe des Sept-Douleurs (on omettra alors la prose), — soit encore celle de l'Immaculée-Conception ou du Cœur Immaculé de Marie.

Dans tous les cas la messe se dirait avec *Gloria* et *Credo* et une seule oraison (on n'aurait à faire mémoire, le cas échéant, que d'une fête double de 2e classe, d'un dimanche et d'une férie des Quatre-Temps).

[1] A moins qu'elle n'en ait un dans le propre diocésain ; dans ce cas, on célébrera la fête de N.-D. de la Salette au jour d'incidence, sous le rite double de 1re classe avec octave commune.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Semaine des Intellectuels Catholiques (1949). — **Foi en Jésus-Christ et Monde d'aujourd'hui.** — In-8 de 238 p., 300 f. — Editions de Flore, Paris, 1949.

Le thème de la première Semaine des Intellectuels Catholiques (1948) — *les Intellectuels devant la Charité du Christ* (voir *Ami*, 1949, p. 15) — a éveillé de larges et profondes résonances. Il s'agissait de définir quelques-uns des plus brûlants problèmes du monde présent, de porter sur eux la lumière de la doctrine chrétienne et de rechercher des solutions conformes à la fois à la Charité du Christ et aux nécessités de la société humaine [1].

Mais la Charité selon le Christ n'est pas un simple mouvement du cœur ; elle suppose la Foi dans le Christ et c'est à la Foi que la Semaine de 1949 est consacrée. Les Intellectuels catholiques se sont efforcés de confronter leur foi avec le monde d'aujourd'hui.

Dans l'allocution par laquelle le cardinal Suhard clôtura la Semaine, et qui sert de préface au recueil, l'archevêque de Paris rappelle les deux aspects très généraux sous-jacents aux exposés des éminents conférenciers : « un chrétien doit penser à la lumière de la foi ; un chrétien doit penser avec toute sa raison d'homme » (p. 9).

Il est impossible de descendre dans une analyse détaillée des discours et des interventions. Il faut nous contenter d'en tracer le dessin général [2].

Les chemins de la foi, — avec une heureuse parenthèse sur le thomisme — sont étudiés par M. MARITAIN, non pas tant pour dire comment on vient à la foi que pour indiquer où la foi doit nous conduire et quels caractères son unité doit revêtir entre les croyants pour construire une nouvelle chrétienté.

M. BORNE, professeur de philosophie au lycée Louis-le-Grand, montre que « le bouillonnement des philosophies de notre époque est riche de questions qui pressent les philosophes chrétiens et les acculent à l'invention » (p. 45). Il s'agit surtout de l'hégélianisme et de ses conséquences marxistes, du bergsonisme et de l'existentialisme. La discussion est particulièrement intéressante, grâce aux interventions de MM. GILSON, GOUHIER et FOREST.

Une pensée subtile et soucieuse à l'excès des nuances inspire la conférence de M. Em. MOUNIER sur les rapports de la foi et de la civilisation. « L'histoire et les civilisations sont comme un sacrement collectif du Royaume de Dieu. Cela veut dire qu'elles sont, dans notre condition, des médiatrices nécessaires. Cela explique aussi que parfois elles exercent une véritable suppléance quand la société chrétienne n'a pas pleinement communié en elles, dans la catholicité de sa mission, de même que le pain sans sel ni levain remplace le Dieu vivant ou plutôt, sans le manifester avec éclat, devient le Dieu vivant recueilli dans son silence et son humilité » (p. 87). A ce sujet, M. Gustave THIBON veut qu'on se garde des illusions : « Si humaine qu'elle puisse être, l'organisation sociale restera toujours très imparfaitement adaptée au christianisme » (p. 93). Et M. VEDEL précise : « L'essentiel dans l'examen des relations entre foi et société n'est-il pas d'exclure

[1] Rappelons que le volume est en vente aux éditions de Flore, au prix de 250 fr.

[2] SOMMAIRE : Qu'est-ce que croire ? — Situation des philosophies actuelles devant la foi. — Foi et civilisations. Distinguer pour unir. — Morale chrétienne et nouveaux aspects de la condition humaine. — La liberté de l'Art et de la Littérature devant la foi. — Dieu et Cosmos. Vision chrétienne et vision scientifique de l'univers. — La Foi aux dimensions du monde. — Le Chrétien est-il de la terre ?

toute conception mécaniciste, soit qu'on envisage que la foi doive automatiquement engendrer une société parfaite ou, à l'inverse, qu'une société d'où seraient bannies toutes injustices permettrait de retrouver automatiquement Dieu ? » (p. 94). Distinguons, mais unissons, conclut finalement M. René SAVATIER.

Suggestif exposé que celui de M. Jean GUITTON sur « Morale chrétienne et nouveaux aspects de la condition humaine ». — « L'homme moderne veut être libre et s'unir à l'universel : totalité, unité, intégration. Il veut agir socialement, fraternellement, en union avec tous : échange, communion, communauté. Il veut voir l'avenir procéder de lui : paternité, invention, création. Comparez ces aspirations, ces catégories, vous verrez qu'elles représentent la plus haute ressemblance avec Dieu, et non seulement avec le Dieu des philosophes, mais avec celui des chrétiens » (p. 114). Non moins belle l'intervention de M. Pierre MESNARD et la conclusion de M. LE SENNE. Le premier considère dans les « hommes nouveaux » ceux qui possèdent un certain « héroïsme naturel » : à leur égard, « le problème d'une morale chrétienne largement ouverte, puissante, généreuse... sera résolu dans la mesure où notre intérêt très nettement concentré sur ces hommes-là — un intérêt de chrétiens, c'est-à-dire un intérêt qui se traduit en sympathie et en prière, — forcera un jour ces héros à être des saints » (p. 121). A l'interprétation matérialiste de la science, le second oppose la révélation du Christ qui est essentiellement la révélation de l'âme... « L'expérience contemporaine prouve quelles brutalités et quelles souffrances peuvent sortir du mépris sous lequel on fait tomber l'homme, quand on n'y voit plus qu'une réalité matérielle, un corps sans âme. Nous écarterons ces souffrances à proportion de la fidélité avec laquelle nous ferons comprendre et propagerons la révélation chrétienne et cet enseignement simple, naïf, évident, que la réalité de nous-même ne peut être ailleurs que dans notre esprit capable de souffrir et d'aimer, conscient de soi et du monde, bref notre âme » (p. 122).

M. Stanislas FUMET conclut ainsi son rapport sur « la liberté de l'art et de la littérature devant la foi » : « Il y a quelque chose dans le sacré qui fascine l'art et l'immobilise, le pétrifie. Tous les artistes dignes de ce nom sentent bien que c'est le degré le plus élevé pour l'objet de leur art. Il est naturel que la foi pousse l'artiste à en rechercher la vision et à la référer. Si l'artiste demeure là, sont art aimera Dieu sans contrainte et du coup il n'y aura plus de problème pour lui quant aux rapports de l'éthique et de l'esthétique » (p. 137). M. MADAULE insiste sur l'obligation pour l'écrivain catholique d' « être vrai ». Indiquons simplement les interventions de MM. FLORISOONE, J.-J. BERNARD, RUSZKOWSKI sur différents aspects des manifestations de l'art.

La conférence suivante « Dieu et Cosmos. Vision chrétienne et vision scientifique de l'univers », comporte deux courts exposés faits, l'un par un physicien mathématicien (M. Costa de BEAUREGARD), l'autre par un physicien expérimentateur (M. R. LENNUYER), dont, au point de vue religieux, le P. DUBARLE, professeur à l'Institut Catholique, formule la conclusion, en indiquant « comment la foi, dans son mouvement propre, peut intégrer les connaissances nouvelles de la science et en quoi la vision évolutive du monde, le développement et l'attitude positive, l'ascèse qu'impose la recherche, la subordination de l'homme à la nature, en quoi tout cela peut prendre place, pour l'enrichir, dans une vision religieuse. »

Dans « la foi aux dimensions du monde » M. Henri MARROU montre comment la catholicité actuelle est le prélude du jour du retour du Seigneur où le Christ sera tout en toutes choses, *omnia in omnibus*. Plus spécialement, notre attention est attirée, avec M. L. MASSIGNON, vers le proche Orient, avec M. O. LACOMBE, vers l'Inde et l'Extrême Orient, avec M. H. BEDARIDA, vers les infortunés catholiques de l'Europe centrale et orientale.

Mgr BLANCHET, recteur de l'Institut catholique, dans une magnifique allocution, rappelle aux intellectuels catholiques ce que doit être leur attitude : « Quelles que soient la nécessaire autonomie de vos méthodes et la juste liberté de vos recherches, vous avez la foi pour régler, orienter, épanouir votre pensée ; elle vous délivre des idées qui sont des idoles et vous rappelle que l'horizon d'une pensée humaine n'est pas la borne du réel ; elle vous oblige sainement, au delà de ce que vous construisez, à recevoir la présence de ce qui est et, dans le tourbillon des opinions clinquantes et sonores, dans l'affairement d'une production tumultueuse, en vous faisant souvenir de ce qui se joue dans l'esprit des hommes, elle vous empêche pour sa part de céder au vertige et vous restitue à la dignité de votre état, car... c'est une lourde et magnifique responsabilité de penser devant le Dieu vivant et d'être vers lui le guide de ses frères les hommes » (p. 215).

A ces admirables paroles répond bien la pensée dernière exprimée par M. François MAURIAC : « Oui, le chrétien est de la terre, de cette terre qui passera, qui est en train de passer sous ses yeux, mais il y a reçu les paroles qui ne passeront pas. Et il n'a d'autre mission en ce monde que d'en propager le feu et que de leur rendre témoignage par sa vie » (p. 226).

Tous ces textes capitaux offriront une base de travail précieuse aux innombrables chrétiens d'action, soucieux de mieux accorder leur vocation surnaturelle avec leur place dans le monde. A ceux qui sont en dehors de l'Eglise, ils porteront le témoignage d'une vitalité et d'une jeunesse sans cesse renouvelées.

---

1. François VEUILLOT. — **Louis Veuillot.** *Sa vie, son âme, son œuvre.* Préface de Paul CLAUDEL. — In-8 de 265 p., 6e édit. — Paris, Alsatia, 1948.
2. Armand GÉRADIN. — **Louis Veuillot. Héraut du Christ-Roi.** — In-12 de 116 p., 150 f. — Paris, Lethielleux, 1948.

1. — La 1re édition de cette biographie a paru en 1938. Elle veut nous révéler avant tout l'âme et le cœur d'un grand chrétien (cf. *Ami*, 1939, p. 63-64). Au centenaire de 1848, il convenait de rappeler le rôle si important, et souvent mal interprété, du directeur de l'*Univers*.

On a beaucoup écrit pour ou contre Veuillot. Les efforts de ses adversaires ne parviendront pas à le faire oublier. Toutes ses idées, qui semblaient mortes, demeurent prodigieusement vivantes. Paul Claudel, dans sa préface, fait ressortir leur opportunité et leur étonnante actualité, voire leur caractère prophétique, que met en lumière cette réédition.

On sait le témoignage de Pie X. Parlant de L. Veuillot, « il a compris, dit-il, que la force des sociétés est dans la reconnaissance pleine et entière de la royauté sociale de J.-C. ». L'institution de la fête du Christ-Roi devait confirmer plus tard cette pensée maîtresse de sa vie : instaurer une société chrétienne, un Etat chrétien.

Il avait trop souffert dans le drame intime de sa conversion. « Je combattrai toute ma vie les incrédules, avait-il résolu, mais je ne leur rendrai jamais ce qu'ils m'ont fait souffrir de 18 à 23 ans. » On comprend, dès lors, cette volonté d'apostolat que Veuillot exerce au sein de sa famille d'abord, puis dans le public. Il sait que l'Eglise subit en pleurant l'apostasie des nations. Il rêve de les reconquérir au Christ. De là aussi ce culte pour le Pape, Vice-Roi de J.-C. ; il ira, s'il le faut, jusqu'au sacrifice de l'*Univers*, c'est-à-dire de l'œuvre qui lui tient le plus au cœur.

Quelqu'un a osé lui reprocher un « esprit géométrique » qui fut cependant l'esprit de bien des Pères de l'Eglise, qui est encore celui d'un Mindszenty, et qui ne convient pas seulement à un « clergé de second ordre ». Il avait en tout cas deviné le développement logique du socialisme matérialiste jusqu'au bolchévisme qui part d'un point de vue opposé et « prend l'Evangile et la nature humaine à rebours ». Il avait prévu les catastrophes auxquelles aboutissent nécessairement les progrès de la science entre les mains des négateurs de Dieu. De là encore ce sens social qui en fit un précurseur et qu'il puise dans l'amour